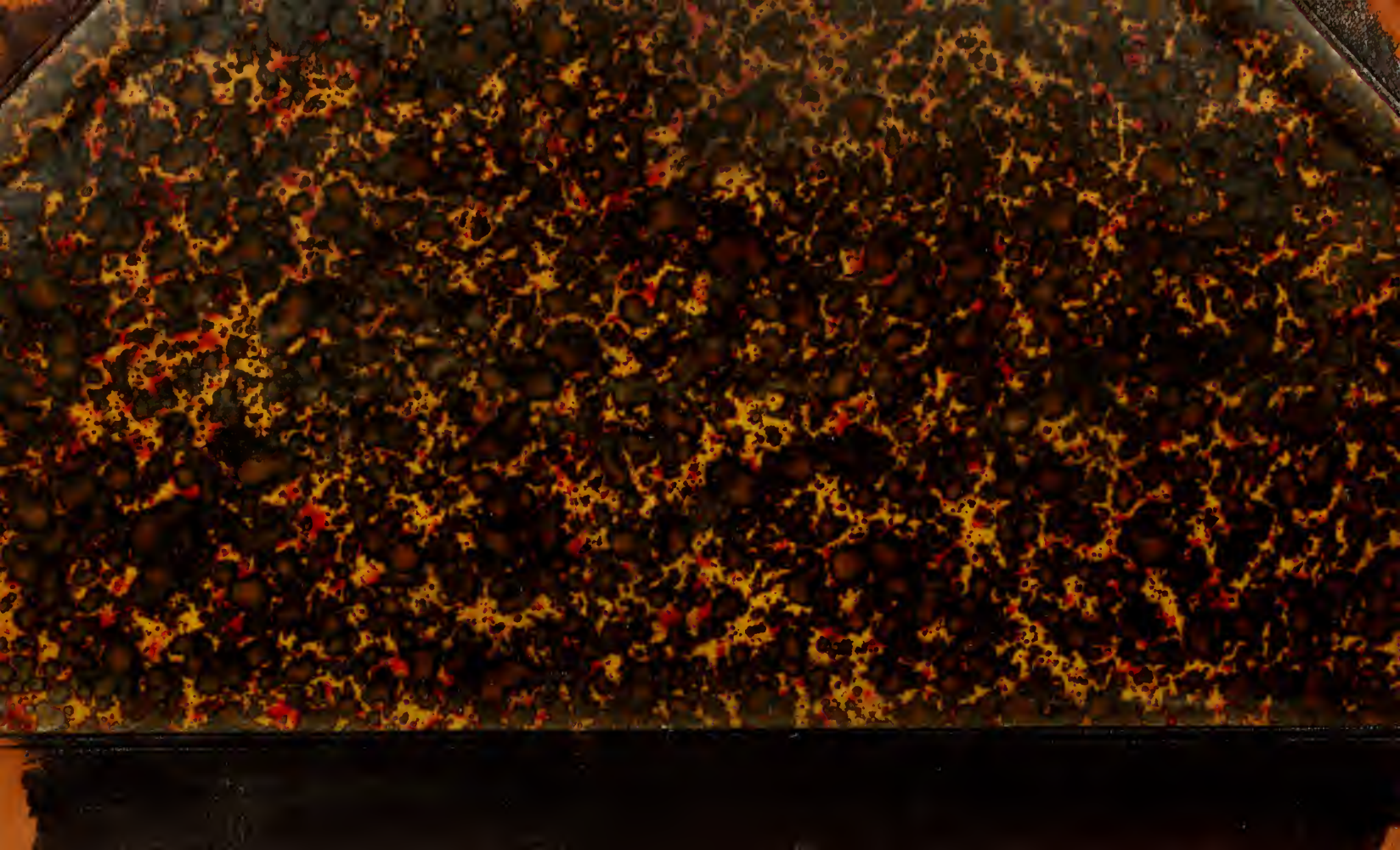

Philosophisches Jahrbuch.

Jahrgang 1888.

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet und Dr. Jos. Pohle

Professoren an der philos.-theol. Lehranstalt in Fulda.

I. Band. Jahrgang 1888.

Fulda 1888.

Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actien-Druckerei.

22407
23/3/92

B
3
P75
Bd.1

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

I. Jahrgang 1888.

I. Abhandlungen.

		Seite
1.	Costa-Rossetti S. J., Die Staatslehre der christlichen Philosophie	396–420
2.	Endres, Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre . . . . . 24—25, 203—225,	257—296
3.	Grupp, Die Anfangsentwickelung der geistigen Cultur des Menschen	297–324
4.	Gutberlet, Die Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart	1–23
5.	—, Die Psychologie ohne Seele	145–176
6.	—, Gottesbeweis oder Gottesbeweise	369–395
7.	Kadeřávek, Vom Ursprung unserer Begriffe 177–202,	325–332
8.	Pohle, Ueber die objective Bedeutung des unendlich Kleinen als der philosophischen Grundlage der Differentialrechnung	56—78
9.	—, Zur Statistik der philosophischen Weltlitteratur des Jahres 1887	79–89
10.	Praxmarer, Die Controverse zwischen Vasquez und Suarez über das Wesen des Naturgesetzes	421–434
11.	Nachwort der Redaction	434–438

II. Recensionen und Referate.

1.	Braun, La logique de l'absolu (Pohle)	466–469
2.	Durdik, Dejiny filosofie nejnovejsi (Σ7)	240—241
3.	Eucken, Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit (Grupp)	333—336
4.	Fischer, Das Problem des Uebels und die Theodicee (Gutberlet)	90–93

		Seite
5.	Heman, Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens (Chr. Pesch S. J.)	226–230
6.	Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus (Jeiler)	439–452
7.	Schiffini S. J., Principia philosophica (Pohle)	93–95
8.	Sigwart, Vorfragen der Ethik (Gruppe)	337–340
9.	Spencer, Die Principien der Sociologie (Gutberlet)	96–99
10.	Stein, Archiv für Geschichte der Philosophie (Pohle)	340–345
11.	Uebinger, Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus (E. L. Fischer)	463–466
12.	Van der Aa S. J., Praelectionum Philosophiae scholasticae brevis conspectus (Pohle)	95–96
13.	Wiedersheim, Der Bau des Menschen als Zeugniss für seine Vergangenheit (Gutberlet)	230–239
14.	Wingerath, Schutzkatechismus (Gruppe)	241–242
15.	Wundt, Ethik (Gutberlet)	346–354, 152–163

III. Zeitschriftenschau.

1.	Archiv für Geschichte der Philosophie	355–358
2.	Civiltà cattolica	107 f.
3.	Dublin Review	107
4.	Gäa, Natur und Leben	108
5.	Historisch-politische Blätter	180
6.	Humboldt	363 f.
7.	Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie	101f. 472f
8.	Katholik (Mainzer)	105 f.
9.	La Critique philosophique	359–361
10.	La Scienza italiana	479 f.
11.	Mind	176–179
12.	Natur und Offenbarung	362 f.
13.	Philosophische Monatshefte	243–246
14.	Philosophische Studien	101–105
15.	Revue philosophique	249–252
16.	Rivista Italiana di Filosofia	246–249
17.	Stimmen aus Maria-Laach	106 f
18.	Theologische Quartalschrift (Tübinger)	363
19.	Zeitschrift für exakte Philosophie	470–472
20.	Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik	361 f.
21.	Zeitschrift für Volkerpsychologie und Sprachwissenschaft	473–475

Seite

IV. Novitätenschau des Jahres 1887.

1. Allgemeines.
   a) Lehrbücher . . . . . 109 f.
   b) Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 110—114
   c) Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 114—117
2. Logik und Erkenntnisstheorie.
   a) Lehrbücher . . . . . 117 f.
   b) Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie . . . 118 f.
3. Psychologie.
   a) Lehrbücher 119
   b) Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 119—121
   c) Beiträge zur rationalen Psychologie . . . . . 121 f.
4. Naturphilosophie und die bedeutenderen Werke der Anthropologie . . . . . 122—125
5. Theodicee . . . . . 125 f.
6. Allgemeine Metaphysik . . . . . 126 f.
7. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- u. Rechtsphilosophie.
   a) Lehrbücher . . . . . 127 f.
   b) Beiträge zur Ethik, zum Natur- und Völkerrecht . 128 f.
   c) Beiträge zur Social- und Rechtsphilosophie . . . 130 f.
8. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . . 131—133
9. Religionsphilosophie u. vergleichende Religionswissenschaft . . . . . 133—136
10. Geschichte der Philosophie.
    a) Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 136 f.
    b) Beiträge:
       α) Zur antik-heidnischen Philosophie . . . . . 137—140
       β) Zur mittelalterlichen Philosophie 140
       γ) Zur neueren und neuesten Philosophie . . . 140—142

V. Miscellen und Nachrichten.

Das Gehirn Gambetta's . . . . . 365—368
Das perpetuum mobile . . . . . 254 f.
Die katholische Universität in Washington 484
Die natürliche Zuchtwahl 143
Eine logische Maschine . . . . . 481 f.
Ein mathematischer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele 253 f.
Ein neuer Urstoff . . . . . 482—484
Kant in Frankreich 484
Preisaufgaben 255

Nekrologe.

	Seite
Arnold	256
Bonitz	485
Fechner	144
Guyau	485
v. Prantl	486
Scheeben	368
Teichmüller	485
Werner	255 f.

Druckfehler.

S. 55 von oben Zeile 20 lies: substratloses statt substratliches.
S. 262 „ „ „ 10 „ freigestaltendes statt freigestaltetes.
S. 269 „ „ „ 9 „ concupiscibilis statt concubiscibilis.
S. 281 „ „ „ 25 „ psychischen statt physischen.
S. 283 „ „ „ 19 „ Werth statt Wort.
S. 291 „ „ „ 11 „ passiv statt positiv.
S. 448 „ „ „ 23 „ Wirrwarr statt Wirrwar.

Die Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart.

Von Professor Dr. C. Gutberlet.

Die Gründung unserer philosophischen Zeitschrift fällt nicht in Friedenszeiten. Nachdem die Speculation in ihrem Uebermuthe den leitenden Stern der göttlichen Offenbarung von sich gewiesen, ist sie selbst in ein Chaos einander aufs heftigste bekämpfender Richtungen zersplittert worden; aber noch grimmiger ist der Krieg, den Alle, in diesem Punkte geeint, gegen ihre angestammte Führerin erklärt haben. Dieser Kampf ist um so blutiger, als die Waffen, die wissenschaftlichen Hilfsmittel, eine Ausbildung erfahren haben, welche eine Mässigung gegenüber dem Feinde gar nicht zulässt. Die moderne Artillerie steht nicht höher über der Ballistik des Mittelalters, als die wissenschaftlichen Mittel der Neuzeit über dem Syllogismus und der beschränkten Beobachtung früherer Jahrhunderte. Während aber diese, in allen wesentlichen Punkten der philosophischen Erkenntniss unter dem wohlthätigen Einflusse der zur Herrschaft gelangten christlichen Religion geeint, unter sich ungefährliche Tourniere veranstalten konnten, gelegentlich auch gegen die Feinde der Religion einen leichten Kampf zu führen hatten: stehen sich in unserer Zeit die christliche Weltanschauung und die antichristliche in einem Kampfe auf Leben und Tod gegenüber. Die Gegensätze zwischen christlicher und monistischer Philosophie haben sich so zugespitzt und auf alle Gebiete menschlicher Erkenntniss so ausgebreitet, dass in keiner Zeit menschlicher Cultur der Geisteskampf so unvermeidlich, so mörderisch, so verderblich für Viele geworden ist.

Durch diese thatsächlichen Verhältnisse ist unserer Zeitschrift, welche der Pflege, Vertheidigung und Weiterentwickelung der christlichen Philosophie dienen soll, ihre Aufgabe sehr klar vorgezeichnet. Wir sind nicht in der günstigen Lage, den uns von der Vorzeit übermittelten Schatz von philosophischen Wahrheiten einfach aufzunehmen, weiterzubilden, und so durch Ueberlieferung an die Nachkommen, den Faden der philosophischen Tradition fortzuspinnen. Dies wäre eine löbliche Aufgabe für Friedenszeiten. Wir müssen auf dem von unseren Vätern gelegten Fundament weiterbauen, nicht wie unsere Gegner auf den Ruinen des Vorgängers das neue philosophische Gebäude errichten: aber während wir mit der einen Hand aufbauen, müssen wir mit der anderen das Schwert führen. Freilich wird es noch wünschenswerther sein, wenn wir, wie das immer bei jeder philosophischen Entwickelung der Fall war, gerade durch den Kampf eine Weiterbildung der Speculation erzielen können. Jedenfalls müssen uns der erbitterte Hass und die ausserordentlichen Anstrengungen des Gegners veranlassen, die von den Vorfahren gelegten Fundamente mit neuen, gegen die jetzige Kriegskunst besser standhaltenden Schutzwehren zu umgeben. Wir werden die Haltbarkeit der Fundamente nicht einfach in gutem Glauben annehmen — eine solche Sorglosigkeit ist schon vielen vertrauensseligen Feldherrn zum Verderben gereicht — sondern die Angriffe auf die Grundlagen der von uns zu vertheidigenden Philosophie werden uns Veranlassung geben, deren Haltbarkeit zu prüfen, und denselben, wenn nöthig, nachzuhelfen. Wir werden das auf solche kritisch festgestellte Fundamente errichtete Gebäude wo möglich immer höher zu führen jedenfalls ihm seinen inneren Ausbau zu geben bemüht sein, der auch den berechtigten Ansprüchen der neueren Wissenschaft entspricht.

Dabei sind wir in der günstigen Lage, dass uns die Leistungen selbst unserer Gegner zu statten kommen. Es gibt keine Wissenschaft und Kunst, welche nicht in engerem oder entfernterem Zusammenhange mit der Philosophie stände: wie sie also insgesammt gegen uns ins Feld geführt werden, können wir sie umgekehrt mit vollstem Rechte in den Dienst der christlichen Philosophie stellen und zum mindesten zu deren Ausbau und Ornamentirung verwenden. Noch besser, wenn wir sie, wie es mit manchen naturwissenschaftlichen und geschichtlichen Resultaten mit Erfolg geschehen ist, als organische Constructionsglieder dem Baue unserer

Wissenschaft einfügen können. Jedenfalls dürfen wir nicht verabsäumen, in Strenge der Methode, Schärfe der Kritik, Reichhaltigkeit des empirischen Materials, worin die Hauptvorzüge der modernen Wissenschaft bestehen, unseren Gegnern gleich zu kommen; es möchte sonst jener Vorwurf nicht ganz unberechtigt sein. wir wollten mit Pfeil und Bogen gegen gezogene Kanonen und Dynamitbomben kämpfen.

Ist es denn aber wirklich wahr, möchte man uns einwenden, dass uns ein so gewaltiger und so gewandter Gegner gegenübersteht? Wer sich mit der modernen philosophischen, geschichtlichen und naturwissenschaftlichen Literatur auch nicht einmal oberflächlich vertraut gemacht hat, dem möchte unsere Schilderung des grossen Kampfes etwas übertrieben vorkommen. Sehen wir doch einmal zu, halten wir eine kurze Rundschau auf allen Wissensgebieten der Gegenwart.

Im Vordergrund stehen die Naturwissenschaften, deren gewaltiger und rascher Aufschwung unser Zeitalter blendet und berauscht. Mögen wir auf diesem Gebiete die wenigen sicheren Resultate und die zahllosen Hypothesen betrachten, mögen wir die wirklichen Errungenschaften oder die gewaltigen Anstrengungen und neuen Entdeckungen betrachten, ihnen allen liegt fast ausnahmsweise der monistische Gedanke theils unbewusst zu Grunde, theils werden sie in dessen Dienst ausdrücklich gestellt. Nichts hat die Geister in unserer Zeit mehr erregt, als die Abstammungslehre und deren besondere Fassung, welche ihr Darwin gegeben. Welche Anstrengungen werden nicht gemacht, welche Reisen unternommen, welche grossartigen Sammlungen von naturwissenschaftlichen Objecten mit ungeheueren Kosten veranstaltet, welch zahlreiche zeitraubende Geduldproben ausgestanden im Seciren, Züchten, Beobachten, um irgend eine neue Bestätigung der Descendenztheorie zu gewinnen! Man muss gestehen, dass diese Bestrebungen der Zoologie, Anthropologie und Botanik, wie nicht anders zu erwarten, einen ungeahnten Aufschwung gegeben haben. Berufen sich doch Darwinisten auf diese Erfolge ihrer Lehre, um daraus die Wahrheit zu deduciren: ein Licht, das so viele Wissensgebiete erleuchte, könne kein Irrlicht sein. Aber kann denn nicht ein Mensch, der einem Irrlicht nachjagt, Orte und Gegenstände kennen lernen, die er ohne seinen Wahn nie gesehen hätte? Sind die Entdeckungen, welche bei Aufsuchung des Steines der Weisen gemacht worden sind, ein Beweis für die Existenz dieses Phantoms?

Wenn man glauben wollte, so gewaltige Anstrengungen der Naturforscher gelten einem rein wissenschaftlichen Probleme, so würde man sich arg täuschen. Es ist wahr, auch Wissensdurst kann zu den anstrengendsten Arbeiten anregen, aber unvergleichlich mächtiger werden die Geister durch die religiösen Fragen, durch die Probleme, welche mit der gesammten Weltanschauung im Zusammenhange stehen, erregt. In der That nehmen die pronocirtesten und aufrichtigsten Darwinisten auch gar keinen Anstand, das tiefere Interesse einzugestehen, welches ihre religiöse oder philosophische Ueberzeugung am Darwinismus hat.

Dass der Darwinismus thatsächlich alle Naturwissenschaften beherrscht und seiner ganzen Tendenz nach gegen die christliche Weltanschauung gerichtet ist, bedarf wohl keines längeren Beweises. Dies tritt noch deutlicher zu Tage, wenn man die Entwickelungslehre weiter nach oben und unten verfolgt. Wenn man dieselbe selbst auf den Menschen ausgedehnt sieht, wenn mit allen wissenschaftlichen Hilfsmitteln dargethan werden soll, dass der Mensch bis jetzt das letzte Entwickelungs-Product der organischen Welt darstellt, dem vielleicht noch ein höheres Stadium bevorstehe, so kann man die treibenden Motive dieser Bestrebungen wieder leicht durchschauen. Wird ja nun die Thierpsychologie aufgeboten, um die unvernünftigen Wesen so nahe als möglich an den Menschen heranzurücken, und andererseits die Archäologie und Ethnographie angerufen, um einen Urzustand des Menschen und eine Organisation der Urmenschen nachzuweisen, die von dem thierischen sich kaum unterscheidet oder doch von den jetzigen Verhältnissen wesentlich verschieden ist. Die jetzige Gesittung und Religion, das Staatswesen, alle Geistesbildung ist lediglich das Resultat der Entwickelung der Natur und zwar wesentlich der von Gott losgelösten Natur. So lange die Menschheit noch zu tief stand, um in autonomer Selbständigkeit die Factoren der Cultur zu pflegen, waren religiöse Einflüsse von Nutzen, jetzt sind sie nur Hemmnisse für die Emporentwickelung des Menschen.

Verfolgt man die Entwickelung nach unten, so sind die geologischen und weiter zurück die kosmischen Gestaltungen und somit die Ordnung des ganzen Weltalls das Werk mechanischer Kräfte. Den Kampf ums Dasein und die Auslese hat man selbst auf die Entstehung der Sternensysteme und die Weltenbildung übertragen. Aus dem Urgasballe entstanden theils zweckmässige theils unzweck-

mässige Himmelskörper: letztere wurden von ersteren verdrängt. Bei den zahllosen Versuchen der Natur gewann schliesslich das Zweckmässige die Alleinherrschaft. Wozu alle diese Manöver, als um einen leitenden Plan bei der Weltbildung auszuschliessen?

Selbst die sicheren Ergebnisse der Naturwissenschaften werden missbraucht, um durch falsche Deutung Angriffswaffen gegen die christliche Weltanschauung daraus zu schmieden. Als die schönste Errungenschaft der Neuzeit kann das Gesetz von der Erhaltung der Kraft bezeichnet werden, nach welchem keine neue Kraft in der Natur erzeugt, keine vernichtet wird, sondern die eine in die andere in genau bestimmter Aequivalenz übergeht. Daraus suchte man sofort zu deduciren, dass eine vom Körper verschiedene Seelenkraft nicht ins Dasein treten könne; man behauptete, wie der Stoff, so sei die Kraft unzerstörbar, unschaffbar, von Ewigkeit nothwendig vorhanden.

Wollte der christliche Philosoph solche Aufstellungen ignoriren, so würde er nicht blos seiner Sache sehr bedenklich schaden, sondern sich auch der tauglichsten Stützen derselben selbst berauben. Denn gerade dieses Gesetz kann zu einem der schönsten Beweise wie für die Schöpfung, so für die Unsterblichkeit der Seele verwendet werden. Dies können wir überhaupt ganz allgemein behaupten: jeder wahre Fortschritt der Naturwissenschaften, wie jeder andern Wissenschaft, wird auch der Philosophie zu Gute kommen, wenn dieselbe nicht einseitig, nicht exclusiv betrieben wird.

Dasselbe müssten wir auch von anderen Bestrebungen der modernen Forschung sagen. Ihr Ideal ist es, alle Erscheinungen auch des organischen, selbst psychischen und geistig freien Lebens mechanistisch zu erklären. Es kann ihr dies nie und nimmer in dieser Ausdehnung gelingen; die christliche Philosophie hat längst einen grossen Theil dieser Erscheinungen für den Spiritualismus in Anspruch genommen und zeigt evident, dass nicht alles Mechanik sein kann. Aber es ist auch zuzugestehen, dass gar Manches für die Seele in Anspruch genommen worden ist, oder auf einen nothwendigen Einfluss einer höheren Intelligenz bezogen wurde, was die Wissenschaft als Resultat natürlicher Kräfte und Zustände nachweist. Es liegt nur im Interesse der wahren Philosophie, diese Bestrebungen zu berücksichtigen und Natürliches von Uebernatürlichem, Körperliches von Geistigem zu trennen. Gerade die Ausscheidung des Mechanischen vom Geistigen zeigt uns die Nothwendigkeit des letzteren in noch

hellerem Lichte. Wenn es der Naturwissenschaft gelingen sollte, eine rein mechanische Weltbildung aus den Thatsachen zu eruiren, wenn sie alle Kräfte der Materie auf Bewegung und Bewegungszustände zurückzuführen im Stande wäre, dann ergiebt sich für uns die absolut nothwendige und ganz unmittelbare Folgerung, dass ein unbewegter Beweger Urheber der Welt ist, dann muss für das Denken und die Freiheit, die doch keine Bewegung sein können, ein unstoffliches Princip genommen werden. Es ist wahr, dass die Wissenschaft ganz andere Ziele bei der Mechanisirung der Welt und des Geisteslebens verfolgt: sie will eben damit Gott und Geist eliminiren: um so dringender wird damit für uns die Nothwendigkeit, uns mit ihr zu beschäftigen. Wer sich in Selbstgenügsamkeit so in sich abschliesst, dass er den Gegner gar nicht kennen lernen will, handelt jedenfalls nicht als Weiser: viel verständiger ist, wer denselben in seinen Positionen und Waffen so ausforscht, dass er dieselben eventuell sogar für sich erobern kann.

Von der Naturwissenschaft aus hat sich die mechanische Welterklärung auf alle, auch die geistigsten Wissenschaften ausgebreitet. Die Ethik, das Recht, Staatswissenschaft, Erziehung, Kunst sollen um jeden Preis verweltlicht werden. Welche Anstrengungen macht man nicht, die Freiheit, die unbedingte Grundlage jeder Sittlichkeit, zu eliminiren und an ihre Stelle einen psychischen Mechanismus zu setzen! Die Moralstatistik, obgleich sie nur bestimmter lehrt, was jeder Mensch schon weiss, dass auch die Freiheit nicht regellos geübt wird, sondern Gesetzen und Normen unterliegt, zumal wenn es sich um grosse Mengen handelt, soll das deutlichste Zeugniss für die Determination des Willens ablegen. Die Sittlichkeit selbst darf ja nicht nach dem höchsten Gut und dem Willen eines persönlichen Gottes, sondern soll nach immanenten Gesetzen bestimmt werden; die Moral soll autonom werden. Die erhabene Moral des Christenthums schilt man heteronom und eudämonistisch. Noch viel weniger darf ein transcendenter Schöpfer bei der Constituirung der staatlichen oder selbst häuslichen Gesellschaft zugelassen werden. Wie man in der Naturordnung mit Atomen und mechanischen Kräften auszukommen vermeint, so wird auch die gesellschaftliche Ordnung atomisirt: unabhängige und gleichberechtigte Individuen treten aus Nützlichkeitsgründen zusammen und werden mechanisch durch äussere Gewalt, im besten Falle durch das Interesse und das individuelle Wohl zusammengehalten. Demgemäss sucht auch die

Erziehung nur das Menschliche im Kinde zu entwickeln und das Bestreben, die reine Humanität zu möglichst vollkommener Darstellung zu bringen, verleitet zu einer Steigerung der Lehrziele, welche für Körper und Geist des heranwachsenden Geschlechts gleich bedenklich erscheint. Die Verweltlichung der Kunst hat zu einer Herabdrückung und Verzerrung der Ideale geführt, dass man an der „nackten" Natürlichkeit am meisten aesthetischen Genuss zu finden scheint.

Noch radikaler als diese allgemeine Verweltlichung der Wissenschaft, der Kunst und des ganzen geistigen Lebens räumt mit der christlichen Weltanschauung, ja mit allen conservativen Tendenzen die Skepsis auf, welche neuestens zum guten Tone der sonst so realistischen Wissenschaft zu werden scheint. In vornehmer Selbstbescheidung spricht man das „Ignoramus" und das „Ignorabimus" in Bezug auf alle Probleme des Universums aus oder man erklärt sogar die ganze Welt als Schein, oder hält doch den Idealismus für ebenso berechtigt wie den Realismus. Die Ueberzeugung der Menschheit von der Existenz der Dinge, die Anschauung aller Philosophenschulen, welche nur einigermassen diesen Namen verdienen, wird als „naiver Realismus" belächelt. Aber so musste es kommen: der extreme Realismus des Materialismus musste in skeptischen Idealismus umschlagen. Diesem skeptischen Idealismus steht diametral der Positivismus gegenüber, der nur von der Empirie gelieferte Thatsachen gelten lassen will. Man sollte es kaum für möglich halten, dass man die Empirie selbst auf das rein rationale Gebiet übertragen will, dass selbst die evidenten Vernunftwahrheiten lediglich durch Induction festgestellt werden sollen. Sogar auf die geometrischen Axiome hat dieser zersetzende Empirismus seine skeptische Kritik ausgedehnt. Die Sätze, welche bisher jeder Speculation als Muster absoluter Nothwendigkeit galten, sollen lediglich als Erfahrungssätze gelten. Viele, welche die Frage über den n-dimensionalen Raum nur oberflächlich studirt haben, werden darin lediglich eine unschuldige wissenschaftliche Schrulle, das Erzeugniss einer übertriebenen Abstractionssucht erblicken. Es liegt dieser Raumtheorie aber eine sehr bedenkliche empiristische Tendenz zu Grunde. Die höchste Erhebung der Vernunft, die Annahme eines n-dimensionalen Raumes, schliesst zugleich ihre tiefste Erniedrigung ein. Unser Raum mit drei Dimensionen ist nur ein spezieller Fall des absoluten allgemeinen Raumes. Wie

ihm also nur empirische Bedeutung zukommt, so auch den Sätzen, welche die Beziehungen zwischen den Raumgrössen aussprechen. Sie können also nur auf dem Wege der Induction, nicht a priori festgestellt werden. Da nun aber die Induction nur dann Gewissheit bietet, wenn sie allgemeine und a priori gültige Sätze zu Hilfe nimmt, so wird mit der Leugnung solcher Sätze alle Gewissheit zerstört. Diese Consequenzen, welche Manchen entgingen, als sie mit Begeisterung den n-dimensionalen Raum begrüssten, hat Stuart Mill ausdrücklich gezogen, und so auch den optimistischen Beurtheilern des Positivismus gezeigt, wohin die moderne Bevorzugung der Empirie führt. Nach ihm sind alle allgemeinen Sätze nur Register, welche die beobachteten Einzelfälle zusammenfassen, die allgemeinen Gesetze nur eine Summe von beobachteten Thatsachen. Da nun doch die Wissenschaft ihrem Wesen nach schlechthin allgemeine Principien von absoluter Gültigkeit verlangt, so ist der in Frage stehende Positivismus der Tod aller Wissenschaft. So führt die exacte Forschung, welche unsere Zeit als ihr besonderes Privilegium sich vindicirt, indem sie nichts zugeben will, als was durch Beobachtung festgestellt ist, zur Vernichtung jeder exacten Wissenschaft.

Wo ist bei einer so allgemeinen Zerfahrenheit ein sicherer Halt zu finden? Wie ein Damm gegen so ausgesprochene destructive Tendenzen aufzurichten?

Es ist klar, dass nur die Philosophie die gesuchte Hilfe bieten kann. Die philosophischen Probleme sind es, welche entweder direct in Frage kommen oder doch den aufgeworfenen Fragen zu Grunde liegen. Ein Theil der Verwirrung kommt gerade daher, dass der Streit auf das philosophische Gebiet hinübergespielt wird, während die Specialwissenschaften sich auf ihr engeres Forschungsgebiet zu beschränken hätten. Wenn die Empiriker sich bescheideten, die Resultate ihrer Beobachtungen, Messungen und Inductionen darzulegen, würden sie nie und nimmer mit der Philosophie in Conflict gerathen. Da sie sich aber vermessen, die höchsten Fragen des Lebens von ihrem beschränkten Standpunkte aus zu lösen, und zwar selten ohne Anticipation der zu suchenden Lösung, wird schon durch diesen Eingriff und Uebergriff in die Domäne einer höheren Wissenschaft der Conflict unvermeidlich. Auch hierin zeigt sich wieder recht deutlich, wie unnatürlich diese Empirie ist, welche alle aprioristischen Sätze und das ganze ideale Erkenntniss-

gebiet aus dem Bereiche strenger Wissenschaft ausschliessen will: selbst diejenigen Forscher, welche behaupten, sich lediglich auf Thatsachen zu stützen, können nicht umhin, immer wieder Streifzüge auf das speculative Gebiet zu machen. Auch sie geben also praktisch zu, was wir behaupten, die Philosophie müsse bei der allgemeinen Negation, an der wir angelangt sind, die so dringend nöthige Hilfe leisten.

Ist diese Hilfe wohl von der deutschen Philosophie in ihrer jetzigen Gestaltung zu erwarten? Ach! Die Speculation befindet sich in noch desolaterem Zustande als die Erfahrungswissenschaften. Freund und Feind haben diesen Zustand schon so vielmals gezeichnet, dass wir keine grosse Mühe haben, den Nachweis zu liefern, dass von ihr kein Heil zu erwarten ist. Am allerwenigsten kann sie den destructiven Tendenzen der Erfahrungswissenschaften einen Damm setzen: haben ja letztere nur das Erbe angetreten, das ihnen die Speculation übermacht hatte. So stark der Gegensatz auch zu sein scheint zwischen den positiven realistischen Bestrebungen unserer modernen Wissenschaft und den hochfliegenden idealistischen Ueberhebungen der deutschen Philosophie, im Grunde haben wir in beiden ein innig verbündetes Geschwisterpaar. Mag unsere exacte Wissenschaft auch noch so sehr sich lustig machen über aprioristische Constructionen der Schelling'schen Naturphilosophie und über die logische Welteonstruction Hegels: es besteht zwischen ihnen eine nicht zu beseitigende innere Verwandtschaft. Beiderseits ist Entwickelung, Empordifferenzirung des vollständig Indifferenten, das Ideal aller wissenschaftlichen Erklärung, nur mit dem Unterschiede, dass hier die Entwickelung sich im Geiste, dort an der Materie vollzieht. Es ist aber sehr fraglich, welche von beiden Auffassungen die unhaltbarste ist. Hat die mechanische Entwickelung wenigstens ein reales Substrat, an der sie sich vollzieht, so fehlt doch bei Ausschluss aller geistigen Einflüsse die treibende Kraft, welche nicht eine beliebige Entwickelung, sondern eine stetige Vervollkommnung und Differenzirung des Chaos zur jetzigen Weltordnung zu erklären hat. In der Entwickelung des Absoluten fehlt diese treibende Kraft nicht, das Absolute oder genauer gesprochen der menschliche Geist vollzieht in sich den Entwickelungsprocess; aber damit wird ihm alle Substanzialität und objective Realität genommen: er ist eben nur ein subjectives Spiel unseres Denkmechanismus, welches auf die Gestaltung der Welt keinen Einfluss ausüben kann. Eine

solche Speculation, die zum vollendetsten Nihilismus führt, kann gewiss einer Wissenschaft nicht imponiren, welche in der Erklärung der realen Welt allerdings Ausserordentliches geleistet hat und noch mehr zu leisten verspricht.

Es bedarf jetzt nicht mehr vieler theoretischen Nachweisungen, dass die deutsche Philosophie am Nihilismus angelangt ist; zwei Thatsachen können Jedem die Augen öffnen, auch solchen, welche theoretischen Gründen abhold sind oder nicht in der Lage, die Kritik eines philosophischen Systems ins Einzelne zu verfolgen. Die erste ist das Auftreten und die in der Geschichte der Philosophie unerhört rasche Verbreitung des Pessimismus. Wenn eine Philosophie in consequenter Entwickelung dahin führt, dass als Ziel aller menschlichen Bestrebungen der Selbstmord des Individuums oder der Massenmord der ganzen Menschheit erklärt wird, dann kann auch der Ungebildetste die Natur des Baumes erkennen, an welchem solche Früchte gereift sind. Und wenn Männer wie Schopenhauer und Hartmann von unserer Zeit so hoch gepriesen und so begierig verschlungen werden, so ist das der deutlichste Beweis, dass grosse Hungersnoth im Geistesleben herrscht. Die Herzen müssen krank sein, es muss vollständig an gesunder Geistesnahrung fehlen, dass man nach so elender Kost einen pathologischen Heisshunger verspürt.

Die andere Thatsache, welche übrigens mit der ersten eng zusammenhängt, ist die, dass diejenigen, welche sich vom pessimistischen Lustbecher nicht berauschen lassen und nach Hilfe in der philosophischen Noth suchen, sie nirgends finden zu können vermeinen, als bei Kant. Es sind dies aufrichtige Anhänger der deutschen Philosophie; sie glauben, dieselbe könne und müsse sich selbst aufraffen, um aus dem jämmerlichen Zustande, in den sie der Idealismus versetzt hat, wieder emporzukommen. Die Noth ist so gross, dass man da Hilfe sucht, von wo aus das ganze Verderben datirt.

Ist denn wirklich das Zurückgehen auf Kant das Mittel, um dem Pessimismus, dem Empirismus, dem Positivismus, dem Idealismus und Skepticismus wirksam entgegen zu treten? Alle diese Verirrungen haben sich ja thatsächlich theils unmittelbar, theils mittelbar aus dem Kantianismus entwickelt, und es liesse sich leicht zeigen, dass er sie alle im Keime enthält. Aber Thatsachen sprechen beredter als Deductionen: es kann daher keinem Zweifel unter-

liegen, dass, wenn wir von neuem mit dem Kriticismus anfingen, wir mit geringen Modifikationen denselben Entwickelungsgang, beziehungsweise dieselbe Auflösung der Speculation erleben würden. Wahrscheinlich würde bei der Hastigkeit unseres Jahrhunderts der Endpunkt noch etwas rascher erreicht werden, wenn nicht geflissentlich Dämme aufgerichtet würden, welche künstlich das Austreten der Fluth verhindern sollten. Das wäre aber nicht freie Wissenschaft, sondern Auctoritätsglaube, den man, und vor allem Kant, so sehr perhorrescirt. Es ist mir eine der unverständlichsten Thatsachen der Geschichte der Philosophie, nicht gerade, dass die Originalität Kant's die Geister einige Zeit in so ungewöhnlicher Weise blenden konnte, wohl aber, dass man jetzt noch so Grosses von ihm erwartet, nachdem man ja sehen kann, wohin sein transcendenter Idealismus consequente Denker geführt, nachdem man auch in der Lage ist, die Beweiskraft seiner Argumente besser zu prüfen, und sie zum Theil für untriftig erklären muss. Man hätte freilich schon von Anfang sich überzeugen können, dass die Beispiele, welche er unter anderen für die synthetischen Urtheile a priori, einen Hauptpunkt seiner Lehre, vorbringt, „schlecht gewählt" seien, wie jetzt selbst seine Freunde zugestehen; kaum einem Anfänger der Logik würde man solche Missgriffe hingehen lassen. Man hätte auch einsehen sollen, dass die „Kritik der Vernunft" einen inneren Widerspruch enthält, indem sie vorgibt, das Wesen der Vernunft als „Ding an sich" erkannt zu haben und als Resultat der Kritik die Unmöglichkeit bezeichnet, irgend ein „Ding an sich" zu erkennen. Aber dass man sich auch jetzt noch an ihn als Rettungsanker anklammern will, erschiene kaum begreiflich, wenn nicht, wie gesagt, die Noth aufs äusserste gekommen wäre. In wie weit auch confessionelle Rücksichten mitwirkten, „den Philosophen des Protestantismus" so hoch zu heben und auf der Höhe künstlich zu erhalten, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden.

In solcher Verlegenheit findet sich der christliche Philosoph nicht; ihm ist nicht zweifelhaft, welche Richtung in der Speculation er einzuschlagen hat. Er braucht nur an die Tradition der Vorzeit anzuknüpfen, den zeitweilig durch die Zeitereignisse gewaltsam abgerissenen Zusammenhang mit der echt christlichen und einzig absoluten und wahren Speculation wieder aufzunehmen. Es ist das Verdienst der „Geschichte der Philosophie" von P. Haffner, diese philosophische Tradition mit aller Bestimmtheit ausgesprochen und in seiner Schrift durch-

geführt zu haben. Nachdem er gezeigt, dass die widersprechenden Auffassungen, welche die Philosophie in der Vergangenheit gefunden und der desolate Zustand, in dem sie sich in der Gegenwart befindet, nicht zu der Behauptung berechtigen, die Philosophie sei noch zu keiner definitiven Aufstellung ihrer Aufgabe gelangt, sondern es sei dies, wenn überhaupt, erst von der Zukunft zu erwarten, erklärt er: „Der wahre und volle Begriff der Philosophie ist in einer positiven Tradition gegeben, welche von dem griechischen Alterthum durch das christliche Mittelalter hindurch bis zur Gegenwart sich fortsetzt . . . . Wenn es wahr ist, was wir soeben, freilich nur in allgemeinen Umrissen, feststellten, im Verlauf unserer geschichtlichen Entwickelung aber näher erweisen werden, dass die philosophische Speculation in der Erscheinung Christi und in der Entwickelung der christlichen Religion ihre Mitte und so zu sagen ihre Axe hat, um die sie sich bewegt, so werden wir im Voraus annehmen dürfen, dass die Philosophie, welche mit der christlichen Religion sich verknüpft, wie diese selbst einen dauernden Charakter haben müsse. Die Vernunftforschung, welche auf Grundlage der griechischen Philosophie bei den Vätern und Scholastikern, sowie bei der heutigen christlichen Wissenschaft mit dem geoffenbarten Glauben und der dogmatischen Theologie zusammenwirkt, kann im Grossen und Ganzen und im Wesentlichen wenigstens ihre Aufgabe nicht falsch gestellt und ihre Methode nicht unrichtig gewählt haben. Eine in ihrem Grundwesen verfehlte Philosophie kann den Glauben und die Offenbarung nicht rechtfertigen, noch mit ihr in den Grundprincipien zusammentreffen, noch deren Geheimniss speculativ erklären. Das Alles ist nur möglich unter der Voraussetzung, dass der Begriff dieser Philosophie wahr und richtig gefasst ist. Die patristisch-scholastische Philosophie hat somit eine Gewähr ihrer Wahrheit in ihrer Verbindung mit der christlichen Religion, wie auch umgekehrt alle jene philosophischen Versuche, welche mit dem christlichen Glauben im Widerspruch stehen, eben durch diesen Widerspruch sich als ein in Ziel und Weg verfehltes Unternehmen erweisen.

„Ist Christus in der That, wie er von sich selbst sagt und wie ihm die Weltgeschichte bezeugt, die Wahrheit, so ist in dieser Wahrheit ein fester Punkt gegeben, um die Entwickelung der Geschichte der Philosophie zu beurtheilen und die positiven Resultate derselben festzustellen. Christus ist so zu sagen der Augpunkt,

unter welchem der Kampf der philosopischen Systeme als Vollzug eines grossen Planes sich darstellt.

„Dieser Augpunkt freilich und das in ihm gegebene Kriterium der wahren Philosophie besteht zunächst für denjenigen, welcher in Christus die Wahrheit erkennt. So freudig und so dankbar wir an ihm festhalten, so weit sind wir entfernt es denjenigen gegenüber anzurufen, welche dem christlichen Glauben entfremdet sind. Es ist aber keineswegs das einzige Kriterium, das uns zu Gebote steht; die Geschichte selbst führt uns zu der Erkenntniss der wahren Philosophie.

„Abgesehen von dem Verhältniss zum Christenthum erscheint die attisch-patristisch-scholastische Philosophie schon durch ihre Dauerhaftigkeit und durch die Continuität ihrer Entwickelung als Inbegriff und Mittelpunkt der ganzen Geschichte menschlicher Forschung. Während Alles wechselt, hat sie allein in allen Jahrhunderten ihren Bestand behauptet. Von ihr gilt nicht, was Brentano mit Döllinger sagt, die Geschichte der Philosophie sei ein grosses Leichenfeld, über dessen Hügeln geschrieben stehe: hic jacet. Die Personen freilich liegen begraben, aber wer wollte die gewaltige Thatsache übersehen, dass die Grundprincipien, welche Sokrates, Plato und Aristoteles festgestellt haben, Gemeingut der menschlichen Erkenntniss geworden sind? Sie konnten verdunkelt und getrübt, und Jahrhunderte hindurch theilweise vergessen werden. Aber sie lebten in andern Jahrhunderten wieder auf, um aufs neue die Geister zu beherrschen. Das Colorit des Ausdrucks freilich, die Sprache, die Art und Weise der Darstellung hat in der Fortentwickelung der attischen Schule sich geändert. Im Lichte des Christenthums hat ihre Dialektik so zu sagen leichter geathmet, und in Berührung mit dem Glauben hat sie einen höheren Schwung angenommen. Aber ihre Grundprincipien und die Gesetze ihrer Methode sind dieselben geblieben und ihre Herrschaft lässt sich selbst in solchen Schulen verfolgen, die den Bruch mit der aristotelisch-scholastischen Philosophie zu ihrem Programm gemacht haben. Was immer in den drei letzten Jahrhunderten versucht wurde, um die Philosophie der griechischen und christlichen Vorzeit falscher Problemstellungen und falscher Methoden zu überführen, sie hat sich immer wieder als die unverlierbare Basis aller wahren Philosophie und als das unverwüstliche Denkmal der Vernunftwahrheit behauptet.

„Ist dem so, dann muss es unsere erste Aufgabe sein, den Anschluss an die positive Tradition der Forschung wieder zu finden und jenen Faden wieder aufzunehmen, dessen Anfänge im Schoosse des griechischen Genius liegen, welcher in den Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung sich mit immer grösserem Reichthum fortentwickelt und den auch die Verwirrungen, welche die s. g. neue Zeit ihm entgegenstellte, nicht zu begraben vermochte. Diese stets alte und neue Philosophie, welche schon der hl. Augustinus als perennis quaedam philosophia bezeichnet, und welche auch Leibniz aufzusuchen als sein Bestreben bekennt, soll unsere Einleitung festzustellen versuchen."[1])

Wir haben diese Ausführungen des geistreichen Verfassers in extenso hierher gesetzt, weil sie uns mit der Bezeichnung unserer Aufgabe zugleich eine bestimmtere Fassung des Begriffes „christliche Philosophie" ermöglichen. Wir haben in Vorstehendem das Wort in einer sehr allgemeinen und unbestimmten Bedeutung genommen; wir verstanden darunter jene Philosophie, welche die christliche Weltanschauung vertritt, genauer jene Speculation, welche inhaltlich sich mit den Grundwahrheiten des Christenthums, insofern dieselben Gegenstand der Vernunfterkenntniss sein können, deckt, welche also als Resultat ihrer Forschung die beiden Grundpfeiler des Christenthums: die Transscendenz Gottes, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele anerkennt. Mehr concret können wir nunmehr als christliche Philosophie diejenige Speculation bezeichnen, welche unter dem Einflusse des Christenthums unter dessen leitender Directive von den Vätern und Scholastikern, unter Zugrundelegung der sokratischen, insbesondere peripatetischen Philosophie ausgebildet worden ist. Wollen wir noch einen concreteren Ausdruck für diese Philosophie, so können wir sagen, sie ist jene speculative Forschung, welche in Thomas von Aquin ihre höchste Blüthe erreicht hat.

So ergiebt sich uns als Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart ein Zurückgehen oder Festhalten an Thomas von Aquin, wie sie auch vom Oberhaupte der Kirche Papst Leo XIII den christlichen Schulen vorgezeichnet worden ist. Diese päpstliche Kundgebung ist somit nicht als ein Machtspruch zu betrachten, der auctoritativ dem Gange der Wissenschaft äussere Gesetze oder Beschränkungen auferlegen will: nein, Leo XIII hat nur feierlich

[1]) Grundlinien d. Gesch. d. Phil. S. 31 ff. Mainz 1881.

erklärt, was bereits geschichtliche Thatsache war. Durch diese Entscheidung ist der Philosophie aus der Blüthezeit der Scholastik nicht erst ihr Werth und ihre Bedeutung für die christliche Religion geschaffen worden, sondern derselbe ist wieder einmal ganz officiell erklärt worden, nachdem die Kirche unzweideutig genug wiederholt erklärt, welche Philosophie sie für die wahre halte. Wir haben es hier mit einer ähnlichen Erklärung zu thun, wie bei der Tridentinischen Bestimmung über die Authentie der Vulgata. Das Concil hat durch seine Erklärung nicht erst bewirkt, dass die alte lateinische Uebersetzung in Glaubens- und Sittenlehre das Wort Gottes unverfälscht enthält, sondern es hat nur feierlich ausgesprochen, was bereits durch die Praxis in der Kirche feststand. Natürlich führen wir diese Vergleichung nicht an, um den Werken eines Thomas von Aquin eine ähnliche Authentie kraft der päpstlichen Encyclika und des kirchlichen Herkommens zuzusprechen wie der Vulgata: wir wollten nur den Gedanken erläutern, dass die christliche Philosophie namentlich in ihrer vollkommensten Entfaltung bereits durch die Natur der Sache, durch ihre Stellung zur Kirche, jene Merkmale an sich trägt, welche sie als diejenige Speculation erkennen lassen, auf welche wir bei der allgemeinen philosophischen Verwirrung unser Augenmerk zu richten haben. Diese Bemerkung muss wohl beherzigt werden, wenn man den Verdächtigungen, welchen diese unsere Aufgabestellung ausgesetzt ist, gründlich begegnen will.

Man sagt nämlich, wir benähmen der philosophischen Forschung ihre Freiheit und Selbständigkeit; wir versuchten den Forschungstrieb und die geistige Entwickelung auf die Anschauungen eines Zeitalters, das zudem einen sehr beschränkten Gesichtskreis besass, festzubannen. Ja man findet in unserem Programme sogar eine petitio principii, indem wir die Glaubenslehre durch die Philosophie stützen wollen und doch von der Glaubenslehre uns die wahre Philosophie zeigen lassen.

Der erste Einwand, welcher uns Verrath an der Freiheit und Selbständigkeit der Philosophie vorwirft, zeugt von einer sehr kindlichen Auffassung der Leistungsfähigkeit der sich selbst überlassenen Vernunft-Speculation. Wenn ein angehender Zuhörer der Logik die hochtrabenden Phrasen des Professors von dem unendlichen Aufschwung des menschlichen Geistes in der Philosophie, die höchstens in abstracto einige Wahrheit enthalten, recht buchstäblich von der in concreto gegebenen Philosophie versteht, und daraufhin

seiner Wissenschaft unbedingte Freiheit und Selbständigkeit reclamirt, so finden wir das wohl begreiflich. Wie aber Männer, welche die Geschichte der Philosophie, die verschlungenen und unentwirrbaren Irrwege des menschlichen Denkens vor Augen haben, jede schützende Schranke ausschlagen können, ist rein unbegreiflich. Wie man gar nach den neuesten Erlebnissen auf philosophischem Gebiete, wo die sich selbst überlassene Speculation officiell ihren Bankerott erklären muss, noch von Knechtschaft der christlichen Philosophie sprechen mag, ist ganz und gar räthselhaft. Dies kommt mir gerade so vor, als wenn ein Lump, der durch zügelloses Leben sich und seine Familie um Haus und Hof gebracht hat, und nun an den Thüren der Wohlhabenden sein Brod bettelt, diese rechtlichen Leute, welche sich durch Familiensinn, Vereinsleben, bürgerliche Pflichttreue ihr Vermögen erworben, erhalten und vermehrt haben, Sklaven der Zucht und Gesetzlichkeit schilt.

Noch mehr verdient jene Auffassung eine kindliche genannt zu werden, wenn sie von einer Beeinträchtigung der Freiheit im Denken in der christlichen Philosophie spricht. Allerdings lässt sich die christliche Philosophie die Grundpfeiler allen religiösen, sittlichen und staatlichen Lebens nicht niederreissen, um diese höchsten Güter der Menschheit auf den wechselnden Flugsand philosophischer Einfälle zu stützen. Was einmal feststeht, braucht nicht von Jedem niedergerissen und wieder von neuem aufgebaut zu werden. Wenn wir also hierin keine Freiheit beanspruchen, so haben wir im Übrigen für die philosophische Speculation den allerweitesten Spielraum. Haben denn unsere Ankläger noch gar keinen Blick in die Schriften jener Männer gethan, welchen sie Abhängigkeit vom Dogma vorwerfen? Gerade diejenigen Philosophen und Theologen, welche am meisten von der Kirche beeinflusst sein sollen, die Scholastiker, beweisen eine Freiheit und Selbständigkeit im Denken, wie sie kaum bei unsern Lobrednern der Gedankenfreiheit gefunden wird. Wie unzählige Fragen sind noch von der Speculation zu lösen, die man unbeschadet der christlichen Weltanschauung auf sehr verschiedene Weise beantworten kann!

Sind denn aber unsere Ankläger wirklich so selbständig und frei im Denken? Höchstens dann hätten sie ein Recht, einen Stein auf uns zu werfen, wenn sie lediglich ihrer Denkfreiheit folgten. Aber was gewahren wir denn? Um nicht als Rückschrittsmann zu gelten, muss man Monist sein, mag man überzeugt sein oder nicht.

Man muss zur Entwickelungslehre sich bekennen, will man nicht in die wissenschaftliche Acht erklärt werden. Man muss, um in der Wissenschaft hoffähig zu sein, gelegentlich gegen Teleologie und Supranaturalismus losziehen. Noch mehr, man muss mit seinem Ordinarius durch Dick und Dünn gehen, um als Privatdocent eine Beförderung zu erwarten. Man muss sich angelegen sein lassen, die Schriften Derjenigen fleissig zu benutzen, welche auf die Anstellung Einfluss haben. Wo ist also Knechtsinn, wo wahre Freiheit? Wahrhaft frei in seiner Speculation ist nur Derjenige, der sich durch keine anderen Rücksichten als die Wahrheit leiten lässt. Wenn man nun die Transcendenz Gottes als unumstössliche Wahrheit erkannt hat, und sich in dieser Ueberzeugung durch nichts beirren lässt, im Uebrigen aber unzählige Mal in die Lage kommt, seine Entscheidung nach freiem Ermessen d. h. lediglich nach dem Gewicht der Gründe zu treffen, so kann nur böser Wille dieser Speculation Selbstständigkeit absprechen.

Es wäre nicht blos unwissenschaftlich, sondern im höchsten Grade unsittlich, wenn wir die Grundlagen der christlichen Religion immer wieder von neuem niederreissen oder doch beanstanden wollten. Es handelt sich hier nicht um rein theoretische Probleme: nein, das Leben und Thun für Zeit und Ewigkeit hängt von der Festigkeit jener Grundwahrheiten ab. Wohl mögen manche Forscher in der günstigen Lage sein, sich für diese Welt bequem einzurichten, und die Fragen über Gott und Unsterblichkeit dahingestellt sein zu lassen oder sie zum Gegenstande freier Diskussion zu machen. Aber die grosse Menge muss hierüber Gewissheit haben, soll ihr Leben nicht ein unerträgliches werden. Sollte es einmal dahin kommen, dass auch die Massen sich zur zügellosen Freiheit in religiösen Fragen bekennen, dann werden Diejenigen, welche ihnen diese Freiheit gepredigt haben, aus der entsetzlichen Anarchie zu spät einsehen lernen, dass sie uns mit Unrecht Unfreiheit des Denkens vorgehalten haben.

Wenn wir die Grundlagen der christlichen Religion durch unsere Forschung nicht antasten und antasten lassen wollen, so ist damit nicht jede wissenschaftliche Beschäftigung mit denselben oder hinreichend freie Bewegung ausgeschlossen. Wir müssen nicht blos die herkömmlichen Beweise für das Dasein Gottes, für die Unsterblichkeit klar und bestimmt darzulegen suchen, sondern dieselben den jeweiligen Zeitbedürfnissen anpassen, ihnen eine mehr wissen-

schaftliche Fassung geben, sie gegen die neueren Einwürfe vertheidigen, die Errungenschaften der Wissenschaften zu ihrem besseren Verständniss und zu ihrer stärkeren Festigung verwenden. Hier bleibt also der philosophischen Forschung noch ein ungeheueres Feld, an dessen Bearbeitung alle folgenden Jahrhunderte noch Arbeit und freie Bewegung genug entfalten können.

Damit haben wir auch schon den zweiten Einwurf gegen unsern Standpunkt berührt und zugleich gelöst. Wenn wir den hl. Thomas als Repräsentanten der Blüthezeit christlicher Philosophie bezeichneten, so ist damit nicht gesagt, dass in ihm diese Philosophie ihren endgiltigen Abschluss gefunden habe, über den keine Forschung hinausgehen könne. Die Philosophie des hl. Thomas ist nicht die absolute Wissenschaft, sondern nur ein hervorragendes Glied, vielleicht das hervorragendste von allen je zu erreichenden Stadien der Entwickelung. Vieles, sehr Vieles ist auch nach Thomas von Aquin von der Speculation noch zu leisten. Vor allem müssen wir es uns angelegen sein lassen, den positiven Mängeln der Scholastik abzuhelfen. Ihre Hauptstärke besteht in der Speculation, aber das empirische und geschichtliche Material, über das sie verfügt, ist verhältnissmässig dürftig. Wenn Thomas nun auch bei der Schärfe seines Geistes auf Grund geringerer geschichtlicher und naturwissenschaftlicher Kenntnisse unvergleichlich mehr leisten konnte, als schwache Geister mit der Fülle thatsächlichen Materials, so müsste man uns doch mit Recht der Einseitigkeit beschuldigen, wenn wir, was die neuere Zeit in Naturforschung und Geschichtswissenschaft Grossartiges geleistet hat, über dem Thomasstudium unberücksichtigt lassen wollten. Vor allem müssen wir benutzen, was die Kritik in Betreff des Aristoteles zu Tage gefördert, und um Thomas zu verstehen, auf Aristoteles selbst zurückgehen. Dass unsere jetzige Kenntniss der griechischen Philosophie und insbesondere des Stagyriten einen unvergleichlich höheren Standpunkt einnimmt, als es zur Zeit des hl. Thomas möglich war, ist selbstverständlich.

Wir dürfen aber auch nicht daran verzweifeln, eine Weiterbildung der Thomistischen Speculation zu versuchen. Wir müssen dies wegen der Entwickelung, welche die der christlichen Philosophie feindselige Speculation genommen hat. Dieser gegenüber ist die Stellungnahme vielfach eine andere, als im Mittelalter. Die Thomistische Speculation hat ihre Gestalt und Richtung zum nicht geringen Theile durch den Gegensatz zu den herrschenden Irr-

thümern, insbesondere der arabischen Philosophen, erhalten. Die viel tiefere und allseitigere Forschung unserer modernen Gegner verlangt eine ganz veränderte Gestaltung und Behandlung der philosophischen Probleme. Ganz grundlegende Fragen konnten im Mittelalter compendiarisch und nebenbei behandelt werden, während sie durch die eigenthümliche Richtung der neueren Zeit in den Vordergrund gedrängt sind. Wie auf theologischem Gebiete die eigene und ausführliche Behandlung der loci theologici der neueren Zeit mit ihrer kritischen und subjectiven Richtung aufbehalten blieb, so hat dieselbe Richtung in der Philosophie der Erkenntnisstheorie eine Bedeutung verschafft, von der die früheren Philosophen keine Ahnung hatten.

Darum können wir aber auch eine Weiterbildung der Thomistichen Speculation in Angriff nehmen. In den angedeuteten Fragen hat die neuere Speculation bereits Namhaftes geleistet, der grossen Dienste nicht zu gedenken, welche eine geschickte Verwendung der empirischen Errungenschaften auch der philosophischen Forschung leisten kann. Aber noch in einem andern Punkte sind wir den mittelalterlichen Denkern gegenüber im Vortheile. Wir haben eine lange philosophische Vergangenheit hinter uns, wir können das ganze geistige Schlachtfeld überblicken, wir können die günstige und ungünstige Position der streitenden Parteien beurtheilen, die Schärfe und Stumpfheit ihrer Waffen schon aus dem Erfolge, den sie gehabt, ermessen. Mit einem Worte: wir können, nachdem seit Jahrhunderten Thomistische Anschauungen vertheidigt und bekämpft worden sind, jetzt besser, als es in früheren Zeiten möglich war, entscheiden, was haltbar und was unhaltbar ist.

Die Gegner der christlichen Philosophie würden die Stellung, welche wir dem hl. Thomas einräumen, und die Tragweite der päpstlichen Encyclika in ein ganz falsches Licht rücken, wenn sie uns zumutheten, jede einzelne Meinung des hl. Thomas vertheidigen zu müssen. Es ist wahr, vereinzelte Erscheinungen auf dem Gebiete der katholischen Wissenschaft können zu jener Vermuthung Anlass geben: aber man verwechsele nicht die allzu grosse Begeisterung einiger Thomisten mit Dem, was als allgemeine Norm zu dienen hat. Auch vor dem Rundschreiben Aeterni Patris war Thomas von Aquin schon der „Engel der Schule", und doch haben die frömmsten und kirchlich gesinntesten Männer ihm in vielen Punkten widersprochen. Selbst Leo XIII. hat in unzweideutiger

Weise den hl. Bonaventura dem hl. Thomas wenigstens als Ergänzung an die Seite gestellt; und doch weicht der Seraphische Lehrer vielfach vom Englischen ab. Positiv aber schliesst Leo XIII. eine Pflicht, alle Anschauungen des Aquinaten zu adoptiren, durch die Worte der Encyclika aus: „Wenn Scholastiker in Manchem zu spitzfindig waren oder Anderes von ihnen mit weniger Vorsicht gelehrt worden ist, wenn Etwas mit den ausgemachten Lehrsätzen späterer Zeit weniger übereinstimmt, oder endlich, in welcher Weise dies nur immer sein mag, unhaltbar sich zeigt, so gedenken wir dies keineswegs unserer Zeit zur Nachahmung vorzuhalten."

Um aber allen Verdacht zu verscheuchen, als schwächten wir den Sinn der Encyclika aus polemischen Rücksichten ungebührlich ab, so führen wir die Auffassung eines der hervorragendsten und begeistertsten Mitglieder der Thomas-Akademie zu Rom, des Kanonikus Dr. Glossner, hier wörtlich an: „Werfen wir noch die Frage auf, wie weit wir dem hl. Thomas zu folgen haben. Unsere Antwort lautet einfach: soweit er selbst mit der Wahrheit geht, soweit seine Principien tragen, von deren Wahrheit wir überzeugt sind. Wir dürfen nichts ohne Prüfung hinnehmen, was aber die Prüfung besteht, werden wir unbedingt annehmen"[1]). In demselben und in vielleicht noch gemässigterem Sinne verstehen die Erklärung Leo XIII. alle Vertreter der kirchlichen Wissenschaft, welchen hierüber ein massgebendes Urtheil zusteht; dieselben missbilligen ganz entschieden eine übertriebene Erhebung des hl. Thomas auf Kosten so vieler anderen ausgezeichneten Zierden kirchlicher Wissenschaft.

Ich hatte das Glück, in persönliche engere Beziehungen zu zwei älteren Gelehrten ersten Ranges zu treten. Sie beide wurden von dem jetzt regierenden Papste wegen ihrer ausgezeichneten Dienste, die sie der kirchlichen Wissenschaft leisteten, in nicht gewöhnlicher Weise mit schwierigen wissenschaftlichen Aufträgen beehrt. Sie beide haben für die Wiederbelebung der mittelalterlichen Philosophie und insbesondere des hl. Thomas in Deutschland zu einer Zeit schon gewirkt, als wir, die jüngere Generation, noch auf den Schulbänken sassen, und sie haben einen Umschwung der Anschauungen über Deutschland hinaus hervorgerufen, wie ihn unser Aller vereintes Zusammenwirken kaum sich versprechen darf. Der Eine derselben betrachtet Lehrpunkte, welche von manchen allzu-

[1]) Commer, Jahrb. d. Philos. II. 2. S. 197.

eifrigen Verehrern des hl. Thomas als fundamental bezeichnet werden, als eine Schwäche der Scholastik, für die aber doch auch gute Gründe sich vorbringen liessen, und der Andere hat mir in vertraulicher Unterhaltung häufig seine schweren Bedenken ausgesprochen über einzelne Heissporne und über manche Aeusserungen der jetzigen Thomasbegeisterung.

Man kann uns also nicht eine Abschwächung der philosophischen Bedeutung des hl. Thomas von rein persönlicher Bedeutung vorwerfen, wenn wir erklären, es sei ferne von den Intentionen des hl. Vaters und den Bestrebungen der christlichen Philosophie, die Geistesentwickelung auf den beschränkten Standpunkt mittelalterlicher Speculation zurück- und festzubannen.

Damit haben wir im Wesentlichen auch schon den letzten Einwurf gegen das Programm der christlichen Philosophie, der auf Zirkelbewegung lautete, entkräftet. Der hl. Thomas steht uns nicht als Auctorität in der philosophischen Forschung da, welche durch die Auctorität der Kirche, beziehungsweise des Apostolischen Stuhles geschaffen, ihrerseits wieder dazu dienen soll, die Auctorität der Kirche nachzuweisen. Der Einwurf muss, um irgend welches Gewicht zu haben, so formulirt werden: Leo XIII. hat Kraft seines unfehlbaren Lehramtes die Philosophie des hl. Thomas als diejenige erklärt, durch welche die Offenbarung am besten vertheidigt werden kann. Die so dem Aquinaten zudecretirte Auctorität wird nun benutzt, die Wahrheit der christlichen Offenbarung, der Kirche und des unfehlbaren Lehramtes zu beweisen.

In diesem Verfahren läge freilich ein offener circulus vitiosus. Aber aus doppeltem Grunde ist diese Darstellung irrig. Erstens hat der Papst nicht kraft seines unfehlbaren Lehramtes als Glaubenssatz aufgestellt: Alle Lehren des Aquinaten seien als unumstössliche Wahrheit anzunehmen. Im Gegentheil, die Wahrheit eines jeden seiner Sätze muss erst von der Vernunft durch rein natürliche Principien geprüft werden, wie wir selbst oben von Glossner hervorheben hörten. Zweitens wird auch die Philosophie des hl. Thomas nicht direct dazu verwendet, die Wahrheit der Offenbarung zu beweisen. Im Gegentheil sind Apologetik und positive Theologie gerade solche Gebiete, welche von der mittelalterlichen Wissenschaft verhältnissmässig dürftig bestellt worden sind, deren Ausbau unserer Zeit vorbehalten war, die sich gegen Deismus, Rationalismus und Häresie zu vertheidigen gezwungen sah.

Der Offenbarung dient die scholastische Philosophie mehr indirect, indem ihre Schlüsse mit den Grundwahrheiten des Glaubens zusammentreffen, indem sie diejenigen Sätze, welche durch das Licht der Vernunft erkannt werden können, durch ihre Principien beweist, den übervernünftigen aber eine der Vernunft angemessene Fassung gibt und ein tieferes Verständniss derselben vermittelt. Wo ist da etwas von Kreisbewegung zu bemerken? Freilich jene gegenseitige Dienstleistung, wie sie auch bei anderen Wissenschaften besteht, soll mit dem Gesagten nicht ausgeschlossen sein. Die Nautik hat nicht den geringsten Theil ihrer Vervollkommnung der Astronomie und Geographie zu verdanken. Und doch hängt wieder die Vervollkommnung der astronomischen und geographischen Kenntnisse von den Fortschritten der Schifffahrt ab. Wenngleich der Seemann die sicherste Orientirung der Stellung der Sterne entnimmt, so folgt er doch in der Lenkung seines Schiffes lediglich den Gesetzen der eigenen Kunst und Wissenschaft. In gleicher Weise benimmt die Orientirung, welche die Leitsterne am Himmel der göttlichen Offenbarung dem Philosophen verleihen, seiner Speculation, die lediglich von den ihr eigenen Vernunftprincipien ausgehen muss, nicht ihre Selbstständigkeit. Sie könnte demnach auch unter Umständen direct ohne Kreisbewegung der Offenbarung dienstbar gemacht werden, etwa zum Beweise für die Glaubwürdigkeit derselben herangezogen werden.

Nachdem wir so die Aufgabe der christlichen Philosophie in der Gegenwart in allgemeinen Umrissen gezeichnet haben, bliebe noch Etwas über die Ausführung des so gestellten Programmes zu sagen; die Aufgabestellung ist gewöhnlich viel leichter als die Durchführung derselben. Wir können uns aber hier sehr kurz fassen, da ja thatsächlich sich ein ungewöhnlich reges Leben in dieser Richtung entfaltet: ein laut sprechendes Zeugniss dafür ist die Herausgabe dieses unseres Jahrbuches. Ein mir befreundeter nicht katholischer Gelehrter, der sich für die Entwickelung der conservativen Philosophie sehr interessirt, bemerkte mir, es könne Grosses auf dem Gebiete der Thomistischen Bewegung erzielt werden, wenn man „fortiter in re“ und „suaviter in modo“ vorginge. An der Rührigkeit des Vorgehens scheint es nicht zu fehlen: vielleicht dürfte ein Wort über die suavitas in modo am Platz sein. Es thut vor Allem noth, dass wir unitis viribus an die Arbeit gehen. Wie wir sahen, ist die Aufgabe, die uns gestellt ist, keine einfache; es reicht nicht

hin, lediglich die Philosophie des Mittelalters zu repristiniren; wir müssen alle Grenzgebiete der Philosophie, namentlich aber diejenigen, welche sich geradezu in die Domäne derselben einschieben, beherrschen oder doch mehr oder weniger mit denselben vertraut sein. Wenn ein Jeder nach seinen Fähigkeiten, Neigungen, nach seiner Lebensstellung einen Theil des grossen Feldes bebaut, so muss durch diese Arbeitstheilung etwas Erkleckliches zu Tage gefördert werden. Wer in der Speculation stark ist, wer in der Lage ist, die Naturwissenschaften heranzuziehen, wer an geschichtlichen oder sprachlichen Studien mehr Wohlgefallen findet, wer einen für Kritik angelegten Verstand besitzt: ein Jeder wird Arbeit genug finden, einen Baustein zu dem hohen Dome christlicher Wissenschaft herbeizuschaffen.

Am allerwenigsten aber dürfen wir durch Zersplitterung der Kräfte oder durch Uneinigkeit die schöne Aufgabe vereiteln oder gar unseren Gegnern zum Gegenstande der Schadenfreude werden. Diese Gefahr ist aber unvermeidlich, wenn man auf der einen Seite immer noch nicht die Vorurtheile gegen die Scholastik aufgeben will, von der andern aber durch eine allzu übertriebene Auffassung der Auctorität des hl. Thomas der besten Sache schadet. Diese letztere Auffassung wirkt aber noch dadurch besonders nachtheilig, dass sie die Kluft, welche uns von den Gegnern der christlichen Philosophie trennt, immer tiefer reisst; man wird durch solche, wie ich wohl weiss, sehr gutgemeinte Uebertreibungen denselben eine scheinbare Berechtigung zu der gründlichen Verachtung geben, die sie ohnedies gegen die Scholastik hegen. Es werden auch die conservativen Elemente, welche ausser der Kirche stehen, uns dadurch gänzlich entfremdet, während doch alle Vertreter einer wahrhaft conservativen Philosophie sehr noth hätten, sich zusammenzuschliessen, um gegen den gewaltigen Anprall des Unglaubens in unserer Zeit Stand zu halten. Vielleicht wäre dies auch das einzige letzte Mittel, um den blutigen Riss, der unser Vaterland immer mehr in religiöser Beziehung theilt, von diesem mehr neutralen Boden aus, wenn nicht zu heilen, doch weniger schmerzlich zu machen. So sei denn unsere Devise: „In dubiis libertas, in necessariis unitas, in omnibus caritas.“

Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre.

Dargestellt von Joseph Ant. Endres.

Alexander von Hales ist bisher in der Geschichte der Philosophie noch wenig berücksichtigt worden, trotzdem von ihm die eine der beiden grössten mittelalterlich-scholastischen Ordensschulen, die der Franziskaner nämlich, ihren Ausgang genommen hat und in wesentlichen Zügen ihrer eigenthümlichen Lehre auf ihn zurückweist. Um zu seiner historischen Würdigung beizutragen, setzte sich die vorliegende Abhandlung zum Zwecke, zunächst sein Leben und seine Seelenlehre einer quellenmässigen Darstellung zu unterziehen.

Eingehendere Biographien gaben bereits die Histoire littéraire de la France und der französische Geschichtsschreiber der scholastischen Philosophie, Hauréau. Dessungeachtet wird aber doch dieser neue Versuch einigen selbstständigen Werth beanspruchen dürfen. Die Seelenlehre sodann hat zwar bei Karl Werner in seinem „Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus“ einige Beachtung gefunden, aber eine erschöpfende Darstellung ist bisher nur über einen kleinen Bruchtheil derselben, nämlich die Lehre vom Gewissen, durch Prof. Simar veröffentlicht worden.

Erster Theil.

Das Leben des Alexander von Hales.

Von der grossen Zahl jener Engländer und Irländer, welche in der zweiten Periode der mittelalterlichen Scholastik auf dem Festlande durch ihre Gelehrsamkeit glänzten, hat sich bis auf Duns Skotus keiner grösseren Ruhm und bedeutenderes Ansehen zu erwerben vermocht, als Alexander Halensis. Die ungetheilte Anerkennung, welche er bei der Mitwelt fand, klingt wieder in den Zeugnissen der Schriftsteller und Chronisten. Es konnten besonders die Chronisten des Franziskanerordens nicht müde werden bei der Schilderung der neuen Stiftung immer wieder auf ihn hinzuweisen, der als berühmter Magister des „studium Parisiense" dem Orden in seinen ersten Zeiten sich angeschlossen hatte. So erzählt namentlich Salimbene de Adam[1]), er habe oftmals ein Lied aus Mischversen gesungen, das die beiden in ihrem Stande besten Männer damaliger Zeit feierte, nämlich den reckenhaften König Johann von Jerusalem und Alexander Halensis. Auch später noch, als Alexanders Name bereits von den grossen Hauptvertretern der Scholastik überstrahlt war, und die Schule seines Ordens fast ausschliesslich Duns Skotus als ihren Führer anerkannte, wurde er immer noch mit den angesehensten Scholastikern aufgeführt und unter ihnen als der zeitlich erste in der zweiten Periode der Scholastik.

Trotzdem aber die Geschichte an seine Person den Beginn eines neuen Aufschwunges der christlichen Wissenschaft geknüpft hat, weiss sie doch über seine Lebensverhältnisse nur wenige spärliche Nachrichten zu bieten. Will man daher die biographischen Umrisse dieses Mannes zu ziehen versuchen, so ist vor Allem eine gleichzeitige Lebensskizze zu vermissen. Nur aus unzusammenhängenden Nachrichten und zerstreuten Zügen, wie und soweit sie

---

[1]) Chronica. (Monum. hist. ad prov. Parm. et Placentinam pertinentia.) Parmae 1857, p. 16.

zufällig überliefert wurden, lässt sich ein lückenhaftes Bild herzustellen versprechen.

Weder über den Geburtsort noch über die Geburtszeit Alexanders sind directe Nachrichten bekannt. Bezüglich der letzteren bleiben wir auf eine annähernde Schätzung angewiesen, während sich auf den Geburtsort mit ziemlicher Sicherheit schliessen lässt. Die meisten Namen der Ordensleute aus dem Franziskanerorden sind nämlich in jener Zeit durch ein locales Attribut näher bestimmt. Mag es sich nun auch im Einzelnen nicht immer erweisen lassen, dass es „allgemeiner Gebrauch des Franziskanerordens in den ersten Zeiten seines Bestehens“ [1]) war, den Namen des Geburtsortes dem Taufnamen beizufügen, so sprechen doch die erweisbaren Daten für jenen Gebrauch, so dass solche Attribute nur unwahrscheinlich von der hervorragenden Thätigkeit eines Ordensmannes an irgend einem Orte oder von der Zugehörigkeit zu einem Kloster herzurühren scheinen. Hales, angeblich in der Grafschaft Glocester in England gelegen, dürfte darum ohne Bedenken als Geburtsort unseres Scholastikers anzunehmen sein [2]). Jedenfalls täuscht sich Brucker [3]), wenn er meint, Alexander sei de Hales genannt worden nach einem Franziskanerkloster in Hales, wo er in der Jugend seine Erziehung genoss. Denn wenn auch in Hales ein Kloster bestanden haben mag, so war es doch in der Jugendzeit Alexanders unmöglich eines der Franziskaner, da sich diese erst im Jahre 1224 allmählich über England verbreiteten [4]). Die Jugend Alexanders aber ist in viel frühere Jahre zu setzen. Die Histoire littéraire [5]) verlegte sein Geburtsjahr in den Zeitraum von 1178—1188, davon ausgehend, dass er den Lehrstuhl im Jahre 1238 etwa 50 bis 60 Jahre alt verlassen habe. Beachtet man aber eine Notiz Roger Bacons [6]), nach

[1]) Jocham in Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. s. v. David von Augsburg. Vergl. Domenichelli. La Summa de Anima di Fr. Giovanni della Rochelle etc. Prato 1882. S. 74.

[2]) Der 1231 verstorbene hl. Antonius wurde allerdings nach dem Hauptschauplatze seiner Wirksamkeit, an dem er auch seine Ruhestätte fand, aber erst nach seinem Tode „de Padua“ zubenannt.

[3]) Brucker, Hist. crit. philos. Lips. 1743. Tom. III. p. 778.

[4]) Nach Fleury, Histoire eccles., Bruxelles 1716. T. 17. p. 281 wurde im Jahre 1246 in Hales ein Cisterzienserkloster gegründet. Cf. Histoire littéraire de la France. T. 18, p. 312 s.

[5]) l. c. p. 315.

[6]) Fr. Rogeri Bacon, Opp. quaedam hactenus inedita. Vol. I. Ed. J. S. Brewer, Lond. 1859. Opus minus p. 326: „intravit religionem jam senex“.

welcher Alexander etwa ums Jahr 1230, wie sich später zeigen soll, als er in den Orden trat, bereits alt war, dann ist sein Geburtsjahr sicher noch früher anzusetzen.

Was ferner die Familie Alexanders betrifft, so hat sich die Geschichte um dieselbe nicht gekümmert und, was sie von seiner Jugendzeit, seiner Erziehung und Ausbildung erzählt, ermangelt der Stütze verlässiger Berichte. Unwahrscheinliche und vereinzelte Nachrichten englischer Auctoren [1]) lassen ihn schon in seiner Jugend zur Metropole der Wissenschaft auf dem Continente eilen; und damit würde allerdings die ebenfalls aus einer englischen Feder fliessende Angabe in Einklang zu bringen sein, er sei Archidiakon von Paris gewesen [2]). Aber die grosse Mehrzahl der Geschichtsschreiber vermittelt die traditionell gewordene, von der ursprünglichen Grabschrift unterstützte Ansicht, er habe seine Jugendbildung in England selbst empfangen [3]). Wollte man hiebei schon an den Besuch eines „studium generale" denken, so liegt wohl nichts näher als Oxford. In welch hoher Blüthe diese Hochschule gerade in der hier in Betracht kommenden Zeit gestanden ist, davon spricht die beredte Thatsache, dass im Jahre 1209 gegen 3000 Magistri und Studirende infolge von Zwistigkeiten die Stadt verliessen [4]).

Die spärlich überlieferte, aber günstige Beurtheilung von Alexanders Geist und Charakter lässt vermuthen, dass er es keiner anderen Ursache als seiner glänzenden Begabung verdankte, wenn er sich bald nach dem Ergreifen des klerikalen Standes zur Stellung eines Archidiakons emporschwang. Dass dieses noch in seinem Vaterlande geschah und nicht erst in Paris, erhellt aus einem in poetischer Form abgefassten Beisatze zu seiner Grabschrift, worin es heisst: „Anglorum fuit archilevita" [5]).

---

[1]) Baleus, Scriptorum illustr. maj. Brytann. Catal., Basil. 1557, p. 277. Lelandus, Com. de script. Britannicis, Oxon. 1709, p. 253.

[2]) Monumenta Franciscana ed. Brewer London 1858. p. 542. Wieder abgedruckt in: Analecta Francisc. edita a Patribus collegii S. Bonav. Quaracchi. 1885. Tom. I. p. 266.

[3]) Pitseus, Relationes hist. Paris 1619 Tom. I. p. 313. Wadding, Annales Min. II. ad a. 1222. Oudin. Comm. de scr. eccl. ant. 1722. III. p. 134. Brucker, l. c. p. 778 und die ganze neuere Literatur.

[4]) Denifle, Die Universitäten des Mittelalters bis 1400. Berlin 1885. I. S. 242.

[5]) Diese Inschrift ist schon in der Lyoner Ausgabe des Jahres 1515—16 dem ersten Theile von Alexanders Summa theol. vorangedruckt und findet sich dann sehr häufig.

Das Amt, welches er nun inne hatte und das seiner grossen Bedeutung wegen früher in gleichem Masse wissenschaftliche Bildung und praktische Einsicht erforderte, war allmählich zu einer ebenso ergiebigen als missbrauchten Geldquelle geworden. Daraus erklären sich die dauernden Klagen gegen dessen Inhaber[1]) und die zahlreichen Bestimmungen der kirchlichen Behörden, um ihre Machtüberschreitungen zu verhindern und ihren persönlichen Einfluss zu brechen. So gestattete Innozenz III. ungefähr um jene Zeit (1202), wo auch Alexander dieses Amt noch verwalten mochte, dem Erzbischofe von Canterbury, seinen Sprengel unter drei Archidiakonen zu vertheilen[2]). Aber Alexander hielt sich frei von den Ungerechtigkeiten seiner Amtsgenossen. Roger Bacon sagt zwar von ihm, er sei reich gewesen, welch ausdrückliche Bemerkung auch auf ein bemerkenswerthes Mass seines Reichthums schliessen lässt. Doch wie er zu diesem Reichthume kam, ist nicht ersichtlich; jedenfalls auf rechtliche Weise, denn sonst hätte ihn nicht der nämliche Auctor[3]), welcher zu tadelnder Kritik sehr hinneigt und überdies den Lehrern der Pariser Hochschule wenig gewogen war, als Ehrenmann bezeichnet[4]).

Um jene Zeit nun erwachte in den Geistern jener mächtige Wissensdrang, unter dessen Einfluss die wissenschaftlichen Bestrebungen des Mittelalters zu ihrer höchsten Entwicklung zu reifen begannen. Die rühmenswerthen Eigenschaften Alexanders, von denen Bacon spricht, lassen vermuthen, dass er von Anfang an jenen Bestrebungen instinctmässig zugewandt, bald seine Augen auf das von der geistlichen und weltlichen Macht mit Privilegien ausgestattete Paris, den Knotenpunkt des geistigen Verkehrs, richtete, das zudem eben jetzt eine reiche Erbschaft des Alterthums und der kommentirenden Araber antrat und dadurch alle strebsamen Geister in Spannung hielt.

Alexander verliess also seine Stellung, um der Sitte der Zeit gemäss sich jetzt zum erstenmal oder nochmals in reiferen Jahren dem Studium zu widmen. Wie so viele seiner von jeher wanderlustigen Landsleute setzte er über den Canal, um von nun an Paris

---

[1]) Hauréau, Histoire de la philosophie scolastique. Paris 1880. I. 2. p. 132.

[2]) Hergenröther, Handbuch der allgem. Kirchengeschichte. 3. Aufl. Freiburg 1885. II. S. 345.

[3]) l. c. p. 325.

[4]) cf. Hauréau, l. c. p. 132.

zu seinem Aufenthalte zu wählen. Wann dieses geschah, lässt sich nicht mehr bestimmen.

Zunächst muss er sich hier mit der Philosophie beschäftigt haben; denn es ist sicher, dass er sich darin den Magistergrad erwarb und dass er in der Artistenfacultät lehrte. Roger Bacon behauptet nämlich, dass weder die hauptsächlichsten Bücher der Aristotelischen Physik und Metaphysik noch deren Commentare übersetzt waren, als Halensis in den Artes lehrte [1]).

Die unter Alexanders Schriften aufgeführten [2]) juristischen Tractate machen sodann eine spätere Nachricht wahrscheinlich [3]), Alexander sei auch Doctor der Rechte gewesen. In der That wurden die Rechte während der ersten zwei Decennien des 13. Jahrhunderts zu Paris noch gelehrt [4]) und ausserdem war es nichts Seltenes, dass sich Theologen auch das Magisterium der Artes und Rechte erwarben nach dem Plane eines Giraldus Cambrensis: „super artium et literaturae fundamentum legum et canonum parietes in altum erigere, et sacrum scripture theologice tectum a superiori concludere“ [5]).

Doch seine höchste und nachhaltigste Bedeutung erlangte Alexander als Magister der Theologie. Von allen Seiten sollen wissbegierige Männer herbeigeeilt sein, um zu seinen Füssen in die theologische Wissenschaft eingeführt zu werden. Mag in der Notiz des Franziskus a Fabriano [6]), der aber in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts lebend, aufs Beste unterrichtet sein konnte, eine rhetorische Übertreibung liegen, wenn er von seinem Ordensgenossen

[1]) . . non fuerunt libri principales harum scientiarum nec commentarii translati, quando rexit in artibus. l. c. p. 326.

[2]) Die Hist. litt. (l. c. p. 325) ist geneigt, den von Heinrich von Gent angeführten Tractat über die Concordia utriusque juris als authentisch anzuerkennen. Er ist auch citirt bei Baleus (l. c. p. 277) und Possevinus (Apparatus sacer, Venet. 1603 s. n. Alex. Hal.). Ersterer weiss noch einen anderen Tractat de legibus zu nennen.

[3]) Firmamenta trium ordinum C. P. Francisci. Paris. 1512, p. 42.

[4]) Denifle a. a. O. S. 27. Vergl. dagegen Thurot, de l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-âge. Paris et Besançon 1850, p. 166 f., nach welchem die Unterweisung im Civilrechte thatsächlich nicht mehr bis 1219 reichte, sondern schon 1213 aufhörte.

[5]) Denifle l. c. S. 99, vergl. S. 101.

[6]) Aus einer Handschrift citirt in S. Bonaventurae Opera omnia . . edita studio et cura Patrum collegii a. s. Bonaventura. Tom. I. ad Claras Aquas 1882. Prol. in l. libr. sent. p. LVI. a.

sagt, als er noch in der Welt lebte, habe sich ihm die ganze Universität Paris angeschlossen, so gibt Roger Bacon für Alexanders Ansehen ein um so unverdächtigeres Zeugniss. Nach seiner ausdrücklichen Versicherung war jener nämlich ein grosser Lehrer der Theologie seiner Zeit [1]).

Der Begeisterung der Zeitgenossen für ihre berühmten Lehrer haben bisher die Historiker fast ausnahmslos den Ursprung späterhin so geläufiger Ehrentitel der im 13. Jahrhundert lebenden Scholastiker zuschreiben wollen. Namentlich wussten sie für Alexander statt eines viele aufzuführen. So sei er zumeist „Doctor irrefragabilis" genannt worden, dann aber auch „Doctor doctorum", „Theologorum patriarcha", „Fons vitae" etc. Ehrle nun machte darauf aufmerksam [2]), es sei trotz erheblicher Forschungen in der Scholastik weder ihm noch anderen Gelehrten gelungen, irgend eine der später so häufigen Titulaturen auch nur in einer einzigen Schrift des 13. oder der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts ausfindig zu machen [3]). Auch bezüglich der Beinamen Alexanders konnte aus jener Zeit ein Beleg nicht gefunden werden, obwohl die Ordensbrüder, denen das

[1]) l. c. p. 325: . . fuit bonus homo, et dives et archidiaconus magnus, et magister in theologia sui temporis. Die Interpunktion der Ausgabe ist nicht von Belang; „magnus" gehört wegen seiner Beziehung zu „sui temporis" zu „magister".

[2]) Denifle und Ehrle, Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters. Berlin 1885. I. S. 368.

[3]) Eine gegentheilige Erfahrung schien sich aus der oben (S. 27) citirten, einem Register des 15. Jahrhunderts entstammenden Stelle der Monumenta Franciscana zu ergeben. Sie lautet: Frater Alexander Hales, natione Anglicus, doctor, cancellarius et archidiaconus Parisiensis, relicta pompa saeculari conversationis habitum fratrum Minorum a. D. MCCXXVIII assumpsit, in quo virgo et doctor irrefragabilis XVII annos supervixit et, a. D. MCCXLV Parisiis obiit circa finem assumptionis, in cujus sepultura Odo, legatus domini episcopi, missam celebravit . . .

Haec in laudem ejus refert magister Johannes de Garlandia in libro „de ministeriis ecclesiae" . . (l. c. p. 542). Es darf jedoch nicht die ganze Stelle, wie man etwa dieses „Haec" zu deuten geneigt sein könnte, sondern nur die letzten Daten derselben als gleichzeitiges von Jean de Garlande stammendes Beweismaterial angesehen werden, wie mich die Einsicht in die drei auf der Staatsbibliothek in München vorhandenen Handschriften des metrischen Elaborates „de mysteriis ecclesiae" (Cod. lat. 3812, 4371, 4710) belehrte. (Vergl. den ungefähr am Schlusse dieser Biographie, soweit er historischen Werth hat, mitgetheilten Text jener Schrift selbst.) Die übrigen Angaben jenes Registers sind also wahrscheinlich späteren Glossen zu Jean de G. entlehnt.

Lob ihrer Mitglieder nicht gleichgiltig war, gewiss nicht versäumt hätten, auf deren ehrende Attribute hinzuweisen.

Was aber speciell den häufigsten Beinamen „Doctor irrefragabilis“ anlangt, so lässt sich eine erste Veranlassung gerade zu ihm allerdings schon im 13. Jahrhundert ausfindig machen, worauf auch anderwärts hingedeutet wird[1]). Alexander IV. sagt nämlich in einem an den Provinzial der Franziskaner in Frankreich gerichteten Schreiben, worin er über die Summe Alexanders und deren Vollendung durch geeignete Männer des Ordens verfügt: „In qua (Summa) sententiarum irrefragabilium ordinatae sunt acies ad obterendam veritatis pondere contentiosae pervicaciam falsitatis“[2]). Aber die erste ausdrückliche Nachricht einer derartigen Titulatur kann mit Hilfe der für diese Zeilen benützten Literatur erst in einer aus der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammenden Schrift von Bartholomäus von Pisa nachgewiesen werden[3]).

Weiteres aus dieser Lebensperiode Alexanders lässt sich auf verlässige Quellen hin nicht beibringen.

Ungefähr um das Jahr 1216 verbreitete sich der neugestiftete Orden der Franziskaner über die Grenzen von Italien hinaus und konnte sich bald auch in der Hauptstadt Frankreichs mit einer Ansiedelung festsetzen.[4]) Der Zweck des Ordens war anfänglich ein durchaus praktischer, auf die eigene Ascese und die durch volksthümliche Predigt angestrebte Förderung des christlichen Lebens Anderer gerichteter. Es lässt sich nicht leugnen, dass der hl. Franziskus bei der Stiftung desselben an eine Pflege der Wissenschaft, wie sie später darin aufblühte, nicht dachte und noch viel weniger dieselbe beabsichtigte. Wahr ist darum, „dass die wissenschaftliche Arbeit von Aussen hereingetragen, nicht im Orden erwachsen ist“[5]), dass also die Studien bei den Franziskanern im Gegensatze zu den Dominikanern „eine etwas spätere Zuthat“[6])

[1]) Angelus a. s. Francisco. Certamen Seraphicum provinciae Angliae. ed. alt. Quaracchi 1885. p. 2.

[2]) S. Bonav. Opp. omn. l. c. p. LVIII b.

[3]) . . fons vitae Parisiis est vocatus. Barth. de Pisis. lib. conformitatum vitae b. Francisci ad vitam Christi. Die auf Alexander bezügliche Stelle ist der Venediger Ausgabe seiner Summa (vom J. 1576) vorangedruckt.

[4]) Cf. Ehrle im Archiv III. S. 578 Anm.

[5]) K. Müller. Die Anfänge des Minoritenordens und der Bussbruderschaften. Freiburg 1885. S. 103.

[6]) Denifle im Archiv I. S. 184.

waren. Unrichtig wäre es jedoch, wollte man behaupten, die Studien seien mit der Idee des Ordens überhaupt nicht verträglich, nachdem sie doch der Stifter selbst noch zuliess und anerkannte[1]).

In diesen Orden nun trat Alexander von Hales und gab dadurch einen mächtigen Impuls zur Hebung der wissenschaftlichen Bestrebungen in demselben, den lange Zeit kein anderer an Zahl der Schriftsteller und Gelehrten übertreffen konnte.

Ueber die Zeit des Eintrittes selbst herrschen verschiedene Meinungen. Die Mehrzahl der Schriftsteller lässt ihn ungefähr um die Zeit, wo sich Albertus der Grosse den Dominikanern anschloss, den Habit der Franziskaner nehmen, nämlich im Jahre 1222: so Wadding[2]), Du Boulay[3]), Fleury[4]) Hauréau[5]). Stöckl weiss nichts Sicheres zu sagen[6]). Nach der oben (S. 30) angeführten, angeblich von Jean de Garlande herrührenden Notiz fiele der Eintritt in das Jahr 1228, welcher Angabe Domenichelli[7]) rückhaltlos folgt. Echard sodann hält Wadding gegenüber das Jahr 1230 ungefähr für wahrscheinlicher[8]). Das späteste Datum hat jedoch neuestens Charles[9]) aufgestellt in der Annahme des Jahres 1232 und er scheint hierin nur mehr von dem hl. Antonius von Florenz übertroffen zu werden, welcher sagt: „Alexander de Ales intravit religionem b. Francisci sub Helia generali Minorum existente“[10]). Elias war nämlich vom Jahre 1232 bis 1239 Ordensgeneral[11]). Allein da dieser Wortlaut nicht ausschliesst, dass Alexander schon im ersten Jahre der Ordensleitung des Elias Franziskaner wurde, so können diese beiden Angaben als übereinstimmend betrachtet werden. Gerade sie nun, trotzdem sie der bisher gewöhnlichen Annahme am fernsten stehen und theils keine Beachtung theils Tadel erfuhren, werden sich der

---

1) cf. Wadding l. c. II. p. 49. S. Bonaventura, de vita s. Francisci Antv. 1597. p. 81.

2) l. c. p. 45. 3) Hist. Univ. Paris. Paris 1666. III. p. 200.

4) l. c. p. 282. 5) l. c. p. 132.

6) Wetzer und Weltes Kirchenlexikon. 2. Aufl. I. S. 496.

7) l. c. p. 73. Ebenso Ehrle im Archiv III. S. 579.

8) Quetif-Echard, Scriptores Ord. Praed. Lut. Paris. 1719. Tom. I. p. 277 a.

9) Roger Bacon p. 354, citirt nach Hauréau l. c. p. 132, Note 3, da mir Charles' Werk nicht zugänglich ist.

10) S. Antonini Florentini Chronicon P. III. p. 771 (ed. Lugd. 1586).

11) Über die Richtigkeit vorstehender Jahrzahl s. Ehrle, Zur Quellenkunde in der älteren Franziskanergeschichte in Zeitschr. f. kath. Theol., Innsbruck 1883. S. 339.

historischen Wahrheit am nächsten kommend erweisen, wenn sie sich nicht mit ihr decken.

Die Aufstellung des Jahres 1222 nämlich, zu welcher mit Berufung auf Wadding auch Hauréau[1]) wieder zurückkehrt, nachdem er das jedenfalls nicht ohne Ursache angenommene Datum Charles' zurückwies, hat ihren Grund in Nicolaus Trivets Annalen. Dieser bemerkt zum Jahre 1222: „Circa ea tempora multi viri . . . ad Praedicatorum et Minorum ordines confluxerunt. Inter quos erant Joannes de S. Aegidio et Alexander de Hales . .“[2]). Diesem Berichte nach lag es sehr nahe, das Jahr 1222 festzuhalten und zu übersehen, welch unbestimmten Zeitbegriff das „circa ea tempora“ trotz der äusserlichen Einreihung der Thatsache unter die Begebenheiten eines bestimmten Jahres behielt.

Die etwaigen Ursachen der übrigen noch angeführten, mehr singulären Daten aufzusuchen und darzulegen, ist überflüssig. Nur Roger Bacon, an dessen Verlässigkeit diesmal nicht gezweifelt werden kann, lässt eine begründete und genauere, wenn auch nicht ganz feste Annahme des fraglichen Zeitpunktes zu. Er sagt nämlich, Alexander sei nach der Rückkehr der Universität Paris aus ihrer Dispersion und um die Zeit, da die Lectüre der verbotenen Schriften wieder gestattet wurde, in den Orden getreten[3]). Jene bekannten Wirren der Universität aber und damit ihre Dispersion erfolgte im Jahre 1229[4]) und erst zwei Jahre später begannen sich die Magistri und Scholaren allmählich wieder zu sammeln[5]). Im April des nämlichen Jahres (1231) wurde auch das Bücherverbot wieder zurückgenommen[6]). Es lässt sich also wenigstens insoweit ein bestimmtes Urtheil fällen, dass Alexander entweder noch im Jahre 1231 oder, wie Charles wahrscheinlich ebenfalls im Hinblick auf Bacons Nachricht hin annehmen wird, 1232 ins Kloster ging.

Ueber den Grund, weshalb Alexander den Habit nahm, ist bei den Zeitgenossen nichts überliefert. Späteren Schriftstellern aber

[1]) l. c. p. 132.

[2]) F. Nicholai Triveti Annales rec. Thomas Hog. London 1845. ad an. 1222 p. 211.

[3]) l. c. p. 326.

[4]) Jourdain, Index chronologicus chartarum pertinentium ad historiam Universitatis Parisiensis. Paris. 1862 n. XXX. Denifle, Universitäten I. S. 76 corrigirt das Jahr 1228 in 1229. Vergl. ebend. S. 686 Anm. 99.

[5]) cf. Jourdain l. c. n. XLI.

[6]) Hauréau l. c. p. 115.

schien es keine müssige Frage, einen solchen zu suchen. Und mit Recht; denn wenn die aufstrebende Jugend dem Geiste der Zeit folgte und sich gerade die tüchtigsten jungen Männer den ins Leben tretenden Mendicantenorden widmeten, so war das um so natürlicher, da man alle Bestrebungen des Säcular- und Regularklerus sowie des Mönchthums in dem einen Stamme eines solchen Mendicantenordens vereinigt, frische Lebenskraft und neue Blüthe gewinnen sah[1]). Doch was bewog den betagten, gefeierten Lehrer der Hochschule, sich einem jugendliche Kraft erfordernden ascetischen Leben zu ergeben und nach den der Wissenschaft geweihten Jahren seine letzte Kraft einem Orden zu widmen, der Studium und Bücher nur zum Behufe des Predigtamtes zuzulassen schien?

Eine erste Lösung, welche Bartholomäus Pisanus[2]) ungefähr 1375 hiezu gibt, ist in das Gebiet der Legende zu verweisen. Nach ihm hätte sich Alexander entschlossen, in einen Orden zu treten und Gott gebeten, ihm denselben zu bezeichnen. Es sei ihm nun jener bedeutet worden, dessen Brüder ihn an einem bestimmten Morgen zuerst um Almosen angehen würden.

Als blosse Fabel erklärte schon Wadding[3]) die bekannte, vielleicht bei St. Antonin[4]) zuerst vorfindliche Erzählung, dass eine Matrone um sein Gelübde wusste, im Namen der hl. Jungfrau gebeten, nie Etwas abzuschlagen. Sie habe davon zuerst den Dominikanern, dann den Franziskanern Mittheilung gemacht, von denen ihn die Lezteren für sich zu gewinnen wussten.

Die durch eine ältere Quelle hervorgerufene, von Wadding[5]) citirte Vermuthung Harpsfelds geht dahin, ein Beweggrund für Alexander könne wohl jene dramatische Rede seines Landsmannes und Collegen Johannes De St. Aegidio gewesen sein, welcher in einer bei den Dominikanern gehaltenen Predigt an den Klerus mitten in begeisterter Rede für die evangelische Weltentsagung von der Kanzel stieg, sich in den Habit des hl. Dominikus warf und so die Predigt vollendete. Allein bei Trivet, der uns für jene Thatsache bürgt,[6]) findet sich keine Andeutung, um eine solche Vermuthung wahrscheinlich zu machen.

---

[1]) Thomas Cantimpratanus. Bonum universale de apibus. Duaci 1627. lib. II. cap. X. p. 165.

[2]) l. c. [3]) l. c. p. 46. [4]) l. c. p. 772 a

[5]) l. c. p. 47. [6]) l. c. p. 211 s.

Vielleicht handelte er nach der Sitte alter Zeit, wo verdienstvolle Männer oft das Ende ihres Lebens in einem Kloster erwarteten, vielleicht mochten die Wirren der Universität noch zu einer späten Lebensänderung beigetragen haben.

Dass nun dem bejahrten Manne das annoch in der ersten Strenge geübte Ordensleben doppelt beschwerlich fallen musste, liegt auf der Hand, und es ist nicht zu verwundern, wenn die Chronisten zu erzählen wissen [1]), es sei ihm die Versuchung nahegetreten, der Zelle wiederum den Rücken zu kehren. Allein er beharrte und vollendete sein Noviziat und wurde, wie eine Lesart des Bacon'schen Berichtes lautet: „Deo maximus Minor." [2])

Wenn die Ordensprofession eines solchen Mannes Aufsehen erregte und dem Orden durch Verleihung höheren Ansehens vorübergehend auch sehr zu gute kam [3]), so liegt doch eine ungleich grössere und nachhaltigere Bedeutung derselben in dem Einflusse, welchen sie auf die Entwicklung des Ordens als solchen und im Verlaufe auf die Geschichte der mittelalterlichen Wissenschaft ausübte.

War das bisher im Orden zugelassene Studium lediglich auf Erzielung erbaulicher Predigt berechnet, so bestand jezt die günstige Gelegenheit, auch die Wissenschaft für auserlesene Glieder zu einem der Ordenszwecke zu machen. Dass zu diesem Behufe ein eigenes Ordensstatut erlassen wurde, kann nicht erwiesen werden. Aber auch ein Statut dagegen liegt nicht vor. Denn jene Bestimmung des zweiten Ordensgenerals Johannes Parens, kein Bruder solle Magister oder Herr genannt werden [4]), bezieht sich nur auf eine der Ordensobservanz zuwiderlaufende Führung von Ehrentiteln.

Alexander blieb also in seiner Stellung als Magister der Theologie, brachte damit seinem Orden eine Lehrkanzel an der Universität zu und führte diesen auf den Plan der Gelehrten. Wie sehr er darin des Beifalls seiner Brüder sicher war, geht daraus hervor, dass sie ihn mit der Ordnung ihres ganzen Studienwesens betrauten.[5]) Wann er nun jene Ordensschule ins Leben rief, ist eine Frage, die

---

[1]) S. Antoninus l. c. p. 772 a. Wadding l. c. p. 47.

[2]) So die Brewer'sche Ausgabe p. 326; die von Hauréau citirte Ausgabe hat: „fuit de eo maximus rumor." Hauréau l. c. p. 132. (4).

[3]) Roger Bacon l. c. p. 326.

[4]) Zeitschr. f. kath. Theol. Innsbruck 1883. S. 338. (Catalogus Ministrorum general.)

[5]) Roger Bacon l. c. p. 326: „ei dederunt auctoritatem totius studii."

auf das engste mit der anderen über den Eintritt und die etwaige Dauer des Noviziates zusammenhängt und mit dieser einer bestimmten Lösung noch entgegenharrt. Echard[1]) und Thurot[2]) geben ungefähr das Jahr 1230 an; Du Boulay verhielt sich unentschieden[3]), er ist im Zweifel, ob die Dominikaner oder Franziskaner zuerst eine Schule erhielten.

Die ganze Tragweite jenes folgenreichen Schrittes Alexanders endlich reicht in ihren letzten Wirkungen bis zu dem Erfolge, den das gleichzeitige, von gegenseitigem Wettstreit gehobene Nebeneinanderwirken der lebensfrischen Orden der Dominikaner und Franziskaner an der europäischen Centralstätte der Wissenschaft, wohin beide ihre tauglichsten Geister entsandten, in der Geschichte aufzuweisen hat.

Eine verbreitete Ansicht lässt Alexander Halensis nur mehr wenige Jahre nach der Gründung der Ordensschule in derselben thätig sein. Schon im Jahre 1238 habe er seine Lehrkanzel an seinen Schüler und Ordensgenossen Johannes von Rupella abgetreten[4]). Es ist dies die Meinung Echards[5]), der auch Wadding für sich in Anspruch nimmt. Der verdienstvolle Geschichtsschreiber der Dominikaner sah sich bei dieser Gelegenheit zu einer Hypothese veranlasst, welche die Thatsache zu bestätigen geeignet schien, indem er behauptete, dass die Franziskaner nicht nur eine einzige Schule an der Universität besassen, sondern dass auch ihre Lehrer, wie jene der Dominikaner, einen bestimmten Lehrtermin einhielten. Ihren letzten Grund hat die vorliegende Ansicht nämlich in dem Berichte des Thomas von Cantimpré[6]) über die im Jahre 1238 stattgehabte berühmte Verhandlung der Pariser Professoren über die cumulatio beneficiorum, in welchem Johannes von Rupella namentlich als Theilnehmer erwähnt ist, während über Alexander nichts verlautet. Daraus zog man also den Schluss, dieser habe sich überhaupt von der Ordensschule und öffentlichen Lehrthätigkeit zurückgezogen und an seine Stelle sei Johannes getreten. Diese Meinung hatte in jener Zeit noch ein besonderes Interesse auf Seite der Dominikaner, wo die Frage, ob auch Thomas wie Bonaventura ein Schüler Alexanders war, nicht ohne Heftigkeit erörtert wurde.

1) l. c. p. 277 a. 2) l. c. p. 114. 3) l. c. p. 200.
4) Hist. litt. l. c. p. 314; Hauréau l. c. p. 132 sq.
5) l. c. p. 276 a. 6) l. c. p. 70.

Doch abgesehen von den chronologischen Schwierigkeiten betreffs der Anwesenheit des hl. Thomas in Paris[1]), wird jetzt kaum mehr Jemand Veranlassung finden, obiges Verhältniss zwischen Thomas und Alexander zu behaupten. Für den hl. Bonaventura jedoch, den die Tradition bestimmt als Schüler Alexanders festhält, wird es sich als höchst glaubliche Thatsache darstellen. Es deutet zwar jenes schöne Zeugniss, das dieser dem jungen Bonaventura gab, er scheine in Adam nicht gesündigt zu haben[2]), nur auf einen nahegehenden Verkehr zwischen beiden; ferner lässt sich daran zweifeln, ob aus dem Wortlaute, wie Alexander bei Bonaventura erwähnt ist, auf eine persönliche Unterweisung bestimmt geschlossen werden darf[3]). Jenes dagegen lässt sich mit vollster Bestimmtheit behaupten, dass er im Jahre 1238 seinen Lehrstuhl noch nicht verlassen, sondern vielmehr noch im Jahre 1241 innehatte. Bonaventura berichtet nämlich, dass bei Verwerfung der 10 Pariser Artikel, welche durch eine Versammlung „omnium magistrorum theologie tunc Parisiis regentium“[4]) geschah, auch Alexander zugegen gewesen sei[5]). Ja die Nachricht, dass Bonaventura noch unter ihm graduirt wurde[6]), was im Jahre 1245 stattfand, lässt keinen Zweifel mehr darüber

---

1) Freih. v. Hertling, Albertus Magnus. Köln 1880. S. 7.

2) Catalogus Ministrorum generalium Ordinis Fratrum minorum, verfasst von Bernhard von Bessa am Ende des 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts; zuerst gedruckt in: Zeitschr. f. kath. Theol. Innsbruck 1883. Die citirte Stelle S. 344.

3) (Die bekannten 10 Artikel sind verworfen worden) ab universitate magistrorum Parisiensium tempore . . Fratris Alexandri de Hales, patris et magistri nostri. (S. Bonav. Opp. omn. Tom. II. p. 547.)

At quemadmodum in primo libro sententiis adhaesi et communibus opinionibus magistrorum et potissime magistri et patris nostri bonae memoriae Fratris Alexandri, sic in consequentibus libris ab eorum vestigiis non recedam. (Ibid. p. 1).

Pater et magister noster bonae memoriae . . cujus vestigiis praecipue inhaerere propono. (Ibid. p. 2.)

Das „noster“ in dem constanten Ausdrucke „pater“ et magister noster“ scheint wegen des im Contexte folgenden Singulars bei „recedam“ und „propono“ direct auf ein anderes Subject bezogen werden zu können, z. B. noster = unserer Ordensgenossenschaft.

4) Denifle, Univ. I. S. 74. Vergl. die vorige Anmerkung.

5) S. Anm. 3.

6) Licentiatus sub magistro Alexandro (Franc. a Fabriano). S. Bonav. Opp. omn. Tom. I. Proleg. p. LVI a. Richtig ist übrigens Baccalaureus, nicht Licentiatus. Vergl. Zeitschr. f. kath. Theol. Innsb. 1883. S. 345, Note a.

aufkommen, dass dieser bis zu seinem Tode an der Schule verblieben ist. Ein indirecter Beweis hierfür liegt auch darin, dass Bischof Robert von Lincoln desshalb befürchtet, Adam von Marsh möchte bei seiner Heimkehr vom Lyoner Concil nach England an der Universität Paris zurückbehalten werden, weil Alexander von Hales und Johannes von Rupella gestorben seien[1]). Wäre nur mehr Einer von Beiden im Jahre 1245 leitender Magister gewesen, so hätte die Nennung dieses Einen genügt.

Aus diesen Gründen widerlegt sich also die Hypothese Echards von selbst, dass in dieser Zeit schon ein bestimmter Lehrtermin festgesetzt war, sowie dass die Franziskaner nur eine Lehrkanzel zu Paris besassen[2]). Dass deren zwei bestanden und zwar schon in dieser frühen Periode, dafür spricht auch die Thatsache, dass von dem Jahre 1245 bis 1248 ebenfalls zwei gleichzeitige Magistri erwähnt sind, nämlich Odo Rigaldi[3]) und Johannes von Parma[4]).

In die Zeit seines Ordenslebens fällt die Abfassung der „Summa universae theologiae", des grössten aller derartigen Werke, das Alexanders Namen über dem Dunkel der Vergessenheit hielt, in das für Jahrhunderte so viele seiner Collegen und Nachfolger versanken. Man schrieb ihm lange Zeit das Verdienst zu, die erste Summe bearbeitet zu haben[5]). Allein die Durchforschung der mittelalterlichen theologischen Handschriften ergab eine erkleckliche Reihe von Summen aus dem 12. und den ersten Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts[6]), welche ihrer methodischen Form nach das von Hugo von St. Victor in seiner „Summa sententiarum"[7]) und Abälard in seinem „Sic et non" angebahnte Prinzip der Vermittelung von Gegensätzen in continuirlicher Aufeinanderfolge zu stets frucht-

---

1) Monum. Franc. p. 627.

2) Ersteres bestreitet Denifle (Archiv II. S. 179 ff.) auch bezüglich der Dominikaner.

3) u. 4) Domenichelli l. c. p. 79. Vergl. Zeitschr. f. kath. Theol. Innsbruck 1883 S. 330, 342.

5) Es geschieht dieses jetzt noch zuweilen; so Hergenröther l. c. p. 527; Zöckler, Otto, Handbuch der theol. Wissenschaften. Nördlingen 1885. II. S. 134.

6) Eine beiläufige Zusammenstellung früherer Summisten findet sich in der wiederholt angeführten Zeitschrift, Jahrgang 1885 S. 184.

7) Von ihr sollen die Summen überhaupt ihren Namen haben. Du Boulay l. c. Tom. II. p. 64.

barerer Anwendung brachten[1]), dem Inhalte nach aber eine immer mehr umfassende, namentlich auch in speculativer Hinsicht explicirte Darlegung des Glaubensinhaltes anstrebten. Nach Wadding[2]) hätte Alexander seine Summe im Auftrage Innocenz IV. verfasst, welcher am 25. Juni 1243 den päpstlichen Stuhl bestieg. Diese Angabe, welche sich zuerst bei Platina[3]) vorzufinden scheint, nahm die Histoire littéraire und Renan[4]) wieder auf. Allein in etwa zwei Jahren (Alexander starb 1245,) ein solch ungeheures Werk zu schreiben, ist, wie Alexander Natalis bemerkt, nicht möglich[5]). Die Summe ist vielmehr das Product einer viel längere Zeit in Anspruch nehmenden Thätigkeit. Nach rückwärts liegt für die Bestimmung ihrer Abfassungszeit in der Benutzung aller in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts bekannten Aristotelischen Schriften eine Grenze im Jahre 1231, da deren Lectüre vordem untersagt war. Sbaralea, der Ergänzer Waddings, hat das Jahr 1234[6]). Die Vollendung seines Werkes war Alexander nicht mehr vergönnt. Auch als Alexander IV. beim Ordensprovincial Frankreichs zur Vollendung aufgemuntert hatte, blieb es unvollendet. Aber vermuthlich hatte das schon erwähnte Breve dieses Papstes die Abfassung jener „Summa de virtutibus“ durch Wilhelm von Melitona zur Folge, welche später unter den Werken Alexanders aufgeführt, aber an der betreffenden Lücke der theologischen Summe selbst nie einverleibt wurde[7]). Andere Tractate der Summe selbst dagegen ver-

---

1) Die Tendenz, die Gegensätze zu vermitteln, war bei Abälard vorhanden. Freilich ermangeln bei der thatsächlichen Durchführung derselben die Schriftsteller für lange Zeit noch allseitiger Entschiedenheit. Vergl. Denifle, Abälards Sentenzen und die Bearbeitung seiner Theologia, Archiv I., S. 618 ff.

2) l. c. III. p. 133.

3) De vitis et gestis summorum Pontificum. Colon. 1551. p. 193.

4) Hist. litt. l. c. p. 316. Renan, Averroës et l'Averroïsme. 3. éd. Paris 1867 p. 224.

5) Natalis Alexander, Hist. ecclesiastica. Paris. 1714; VII. p. 712 b. Die Hist. litt. l. c. meint darum, Alexander habe, um den Auftrag des Papstes zu erfüllen, nur das Substrat für seine theologischen Vorlesungen zu ordnen brauchen.

6) In Ermangelung von Sbaralea's Supplementum et castigatio ad scriptores trium ord. s. Francisci a Waddingo descriptos. Romae 1806 aus S. Bonav. Opp. omn. I. Prol. p. LIX. a angeführt.

7) Jeiler, die sogenannte Summa de virtutibus des Alexander von Hales in: Katholik, redig. von Heinrich und Moufang, Mainz 1879. S. 38. ff. Cf. S. Bonav. Opp. omn. l. c.

danken wahrscheinlich in ihrer jetzigen Gestalt die letzte Vollendung einer fremden Hand, während nur einzelne neu hinzugefügt wurden[1]). Uebertrieben ist daher die Behauptung Roger Bacons, welche er übrigens selbst sogleich in etwas restringirt, die Summe sei Alexander nur unterschoben worden[2]).

Ausser seiner Summe verfasste Alexander noch andere Schriften, wie aus der Chronik Salimbene's erhellt, welcher sagt: „Multa opera scripsit.“[3]). Demgemäss wussten die älteren Bibliographen eine grosse Anzahl von Schrifttiteln aufzuführen, von denen aber die bisherige Kritik nicht den dritten Theil für authentische Schriften Alexanders gelten lässt[4]). Namentlich sind auch die unter des Halensis Namen gedruckten Commentare zur Metaphysik und De anima des Aristoteles[5]), wie schon früh erkannt wurde[6]), infolge einer Namensabkürzung ihres wahren Verfassers Alexander von Alessandria auf unsern Auctor übergegangen.

Erwähnenswerth ist noch, dass Alexanders Thätigkeit sich auch auf die inneren Angelegenheiten des Ordens erstreckte. So schildert namentlich Jordanus a Jano[7]) seine und seines Collegen Johannes von Rupella hervorragende Stellung bei einer Berathung über das Wohl des gefährdeten Ordens. Fr. Elias hatte nämlich als Generalminister. (1232—1239) sein Amt mit der grössten Willkür verwaltet, Bestimmungen erlassen, die der Regel und dem Geiste des Ordens zuwiderliefen und in den Wirren zwischen Kaiser und Papst sich auf die Seite Friedrichs II. geschlagen.

---

1) Gegen die Aechtheit des die Psychologie betreffenden Theiles der Summa sind Zweifel bisher nicht geäussert worden. Der Umstand jedoch, dass die Psychologie des Joh. von Rupella, namentlich im zweiten Theile seiner „Summa de anima“, noch weit weniger entwickelt ist, als die seines Lehrers Alexander, könnte in der That solche hervorrufen. Es kann jedoch hier auf die Frage nicht eingegangen werden.

2) l. c. p. 326: . . (Summam) ipse non fecit, sed alii. Et tamen propter reverentiam ascripta fuit et vocatur Summa Fratris Alexandri. Et si ipse eam fecisset vel magnam partem . . Cf. S. Bonav. Opp. omn. I. Prol. p. LIX.

3) l. c. p. 99.

4) Natalis Alex. l. c. p. 707—716. Hist. litt. l. c. p. 317—328. Ehrle in: Zeitschr. für kath. Theol. Innsbr. 1883. S. 10.

5) Irrthümlich hält letzteren noch neuestens Stöckl nach Dupin für ächt. Wetzer und Welte's Kirchenlex. 1882. I. S. 499.

6) cf. Nat. Alex. l. c. p. 715a.

7) Anal. Franc. Tom. I. p. 18.

Noch im nämlichen Jahre, in welches diese Berathung fällt (1239), wurde er aber schon abgesetzt. Als dann nach der kurzen Amtsführung Alberts von Pisa der verdienstvolle Engländer Haimo zum Generalminister erwählt wurde, beauftragte dieser, um weiteren Uebergriffen der Ordensobern vorzubeugen, Alexander von Hales und Johannes von Rupella, im Vereine mit anderen erprobten Genossen eine Erklärung der Regel des hl. Franziskus abzufassen [1]). Diese vom Kapitel von Bologna (1243) gutgeheissene Erklärung ist auf uns gekommen [2]).

In den letzten Tagen seines Lebens soll dem greisen Scholastiker noch die Gunst des Kirchenoberhauptes zu Theil geworden sein. Auf dem im Juni und Juli des Jahres 1245 zu Lyon stattfindenden Concile habe ihn nämlich Innozenz IV. nicht nur als Rathgeber bei den schwierigen Geschäften des Conciles benützt, sondern ihm auch seine Freundschaft zugewendet [3]). Aber kaum konnte er nach Paris zurückgekehrt sein, als er in der Octave von Mariä Himmelfahrt starb [4]), wie aus dem Schlusse von Johannes' de Garlandia Schrift de mysteriis ecclesiae hervorgeht [5]). Das genauere Datum enthält die ursprüngliche Grabschrift, welche von Echard [6]) aus einem Manuscripte des 13. Jahrhunderts auf das gewissenhafteste mitgetheilt wird. Sie lautet: „Hic jacet Frater Alexander de Hales qui obiit anno Domini 1245 XII. Kalendas Septembris." Zu der ursprünglichen Grabschrift gehören noch die sechs folgenden Leoninischen Verse:

Gloria doctorum, decus et flos philosophorum.
Auctor scriptorum, vir Alexander, variorum.
Norma modernorum, fons veri, lux aliorum.
Inclitus Anglorum fuit archilevita, sed horum
Spretor cunctorum, Fratrum collega Minorum
Factus egenorum et primus Doctor eorum [7]).

---

[1]) Catal. ministr. gener. l. c. 341. [2]) Cod. lat. Monac. 1825.

[3]) Wadding l. c. III. p. 345.

[4]) Was die Hist. litt. den Thomas von Cantimpré über seinen Tod mitten in einer Predigt erzählen lässt, beruht auf einem Versehen. Du Boulay (l. c. III. p. 202), woraus der Verfasser des betreffenden Aufsatzes citirt, erwähnt jenes Faktum richtig von Wilhelm von Melitona.

[5]) Die bezügliche Stelle ist weiter unten mitgetheilt.

[6]) l. c. p. 277b.

[7]) Diese Verse sind sehr häufig gedruckt, in der Regel in Verbindung mit noch anderen, später am Grabe angebrachten. Die letzteren unterscheiden sich aber durch eine verschiedene Versart.

Alexander starb also am 21. August des Jahres 1245, dem nämlichen Jahre, in welchem, was öfter übersehen wurde, auch sein College Johannes von Rupella aus dem Leben schied[1]). Ob Beide das Opfer einer eben in Paris herrschenden Epidemie waren, ist nicht zu ermitteln. Die auf der Rückreise vom Concil in Paris weilenden Prälaten ehrten den Verstorbenen durch ihre Anwesenheit bei der Todtenmesse, welche von einem päpstlichen Legaten an einem Freitage gefeiert wurde[2]).

Dies sind die wenigen theilweise unsicheren, theilweise unwichtigen Angaben, welche über Alexanders Leben nach den bis jetzt bekannten Nachrichten möglich sind.

---

[1]) Bischof Robert von Lincoln theilt auf seiner Rückkehr vom Concil zu Lyon in einem Briefe an den Minister der Franziskaner Englands von Frankreich aus mit, dass ein mitreisender Franziskaner erkrankt sei, und der ihn pflegende Adam von Marsh abgelöst zu werden wünsche. Robert selbst empfiehlt die Ablösung des seiner Zeit bekannten Gelehrten mit den Worten „Praeterea sciatis, quod non est securum, quod Fr. Adam prolixius moram trahat in illis partibus, cum plures multum desiderant ipsum Parisiis detinere, maxime mortuis Fratribus A. de Hales et J. de Rupellis." In dem nämlichen Briefe ist auch erwähnt, ein Aufenthalt des kranken Bruders in Paris sei nicht rathsam gewesen „propter aeris ipsius loci infectionem non salubrem." Monum. Franc. p. 627.

[2]) Die bisher noch nicht benützte Notiz bei Jean de Garlande, welche er als Anhang von „de mysteriis ecclesiae" gibt, lautet, soweit sie von historischem Werthe ist, nach Cod. lat. Monac. 4710 also:

Hoc opus exiguum ludendo tempore feci
Exiguo quod parisius precone relatum
Conscripsere manus studium quo tempore mortem
Flevit allexandri studiosi carmine tali
Gemma pudicitie fuit hic flos philosophie
. . .
Quem virtus humilis texit quem voltus herilis
. . .
Floret allexandro locus hic dedit anglia florem
Cujus parisius celo transmisit odorem
Mille ducentenis quater inde decem ligas annis
Virginis a partu quinos censatur Joannis
Missam legatus pro defuncto celebravit
Qua Jesus oblatus feria nos sanguine lavit
Assunt prelati de consilio venientes
Cum prece deflentes mortem doctoris humani (humati, Cod. lat. 4371)
Virginis assumpte festivo tempore sumptus
Virgo vir ad celum virtutum premia sumpsit.

Zweiter Theil.

Die Seelenlehre des Alexander von Hales.

Seine Psychologie hat Alexander Halensis in dem zweiten Haupttheile seiner umfassenden theologischen Summe niedergelegt und zwar in dem ersten Abschnitte derselben, wo er die Creatur als solche, wie sie in ihrer natürlichen und übernatürlichen Güte aus der Hand Gottes hervorging, schildert. In diesem Abschnitte entwirft er die allgemeinen Bestimmungen, welche sich aus der Ursächlichkeit Gottes zu der Creatur und dem Wesen der Dinge selbst ergeben, und geht dann über auf die einzelnen Gattungen der Geschöpfe, die Engelwelt und die im Sechstagewerk geschaffene Körper- und Menschenwelt, bei welch letzterer er verweilt, um den Menschen nach seiner Seele, seinem Leibe und der ursprünglichen Gnade einer systematischen Darstellung zu unterziehen.

Hievon soll im Folgenden die Seelenlehre herausgegriffen und im Anschluss an die in der Summe selbst festgehaltene Reihenfolge der Fragen und mit thunlichster Rücksicht auf die den Inhalt bedingenden Quellen dargestellt werden.

Dem Scholastiker selbst zerfällt der ganze Stoff in zwei grosse Abtheilungen, deren erste die Substanz oder das Wesen, und deren zweite die Kräfte und Acte der Seele umfasst [1]).

I.

Wesen der Seele.

Es sind zunächst vier Gesichtspunkte, unter welchen Alexander im ersten Theile seiner Psychologie zu einem erschöpfenden Resultate über das Wesen der Seele zu gelangen sucht, nämlich die Kategorien der entitas, quidditas, causalitas, essentialis proprietas sive dispositio.

In sachgemässer Weise stellt er also an die Spitze der ganzen Psychologie die grundlegende Frage nach dem Dasein der ver-

[1]) Alexandri de Ales Angli . . universae theologiae Summa. Venetiis apud Franc. Franciscum Senensem. 1576. P. II. qu. 59 prol. Alle folgenden Citate richten sich nach der Eintheilung dieser Ausgabe.

nünftigen Seele. Aber so wichtig diese Frage an sich ist, bot sie doch bei der allgemeinen Anerkennung der Thatsache für den Scholastiker kein besonderes Interesse zu einer eingehenden Darlegung der Beweise. Darum sind auch diese bei Alexander mehr angedeutet als ausgeführt. Der erste von ihnen ist zugleich derjenige, welchem das ganze Mittelalter hindurch die meiste Bedeutung beigelegt wurde: die Existenz der vernünftigen Seele ergibt sich aus den Acten des vernünftigen und sittlichen Urtheilens und freien Wollens, aus der Thatsache der Erfindung von Künsten u. s. w.; denn diese setzen nothwendig ein Princip voraus, das dem Menschen und zwar im Unterschiede von den übrigen beseelten Wesen eignet[1]). Weitere Beweise entnimmt er dem Gebiete der Somatologie, so namentlich jenen althergebrachten von der aufrechten Körperhaltung, welche auf ein zu Höherem und Himmlischem bestimmtes Informirendes weise, das sich sodann auch in den einzelnen Gliedern, z. B. der Zunge, als dem Organe der Sprache, und der Hand, dem Organ der Organe[2]), seine auszeichnenden Werkzeuge schaffe[3]). Als verfehlter Versuch ist jedoch sein Beweisverfahren dort zu betrachten, wo er dem peripatetischen Systeme ein Argument abzugewinnen sucht. Im zweiten Kapitel des zweiten Buches vom Himmel untersucht Aristoteles die Frage, ob das Rechts und Links des Himmels, wie es die sogenannten Pythagoräer festhalten, seine Berechtigung habe, und kommt zu dem Resultate, neben diesen ursprünglich den lebenden Wesen zukommenden Eigenschaften auch noch jene anderen des Vorn und Hinten, Oben und Unten auf den Himmel als ein beseeltes und mit einem Bewegunsprincipe ausgerüstetes Wesen zu übertragen[4]). Nach Alexander nun kommen jene Eigenschaften überhaupt nur dem Himmel und dem menschlichen Körper zu und lassen bei beiden auf einen inneren vernünftigen Beweger schliessen, beim Menschen also auf die vernünftige Seele[5]). Aber abgesehen von jeder Empirie, schwindet für dieses

1) qu. 59. m. 1.

2) Cf. Arist. de an. III. 8. 432a. 1.

3) Cum enim alia corpora animalium sint inclinata ad terram naturaliter, corpus humanum est naturaliter erectum ad coelum, ex quo judicatur principium formale esse intrinsecum, quod ad superiora et coelestia ordinatur. Hoc autem est anima rationalis sola comparatione aliarum . . Summ. theol., ibid.

4) Arist. de coel. II. 2. 284 b 15.

5) Ex ipsa etiam distinctione corporis secundum dexteram et sinistram, ante et retro, sursum et deorsum in corpore humano deprehenditur motor

Argument, sobald es für die vernünftige Seele als solche und nicht etwa blos die Beseeltheit im Allgemeinen geltend gemacht werden will, auch in dem peripatetischen Gedankenkreise jegliche Bedeutung, da Aristoteles jene Art von Bewegungsprincipien nicht nur vom Menschen, sondern auch von den übrigen sensitiven Wesen behauptet. — Von grösserer Bedeutung dagegen, als ihr vielleicht Alexander selbst beimass, ist die mit Rücksicht auf Augustinus gemachte Andeutung, dass die Existenz der vernünftigen Seele sich aus dem natürlichen Bewusstsein von dieser Existenz ergebe; denn nichts stehe in diesem Bewusstsein so fest, als das Dasein Gottes und ihrer selbst [1]).

Eingehender verweilt Alexander bei der Definition der Seele, bemerkt aber ausdrücklich, dass er diese nur in Betracht ziehen werde, soweit es von theologischem Interesse sei. In der damals üblichen Rücksicht auf die Auctoritäten führt er eine Reihe von sieben Definitionen an, die ihrer Mehrzahl nach in dem „Liber de anima et spiritu", jenem vielbenützten Katechismus der Psychologie des Mittelalters enthalten sind, als dessen Verfasser bei Halensis noch unbedenklich Augustinus gilt. Eine eigene Definition sucht Alexander nicht aufzustellen, vielmehr begnügt er sich damit, theils die Rücksicht anzugeben, welche jene angeführten im Auge haben, und darnach ihre Richtigkeit nachzuweisen, theils sieht er sich veranlasst, dieselben näher zu erklären und dadurch wenigstens seinen eigenen Standpunkt zu offenbaren. In dieser Beziehung verdienen namentlich zwei Erklärungen unser Interesse; die eine gilt der Augustinischen Definition: „Anima est substantia quaedam incorporea, rationis particeps, regendo corpori accommodata" [2]), die andere jener Alkuins: „Anima est spiritus intellectualis, rationalis, semper vivens, semper in motu, bonae malaeque voluntatis capax" [3]). Nach der prägnanten, aber vollständigen Darlegung der ersten dieser beiden Definitionen, wie sie sich enge an den Gedankenkreis des Augustinus selbst anschliesst, folgt nämlich „ad explanationem" nochmal eine

---

interior, qui est perfectio esse intellectualis; solum enim coelum et corpus humanum habet hanc dispositionem; unde utrumque corpus habet motorem intellectualem sive rationalem. qu. 59. m. 1.

[1]) Ex ipsa etiam notitia naturali quae nihil novit tantum, quantum Deum esse et se (sicut dicit Aug.) colligitur ipsam esse. Ibid.

[2]) S. Aug. de quant. an. c. 13; Lib. de an. et spir. c. 1.

[3]) Lib. de animae ratione c. x. Migne. Tom. 101. p. 643 s.

ganz auf peripatetischer Grundlage fussende Erörterung der Begriffe „substantia“ und „incorporea“, so dass sich fast der Gedanke nahe legen möchte, dass wir es hier mit dem Zusatze einer späteren Redaction der Summe zu thun haben.

Diese Erörterungen sind deshalb von Wichtigkeit, weil sie in unserer Summe den ersten Anstoss erkennen lassen für die der ganzen Franziskanerschule eigenthümliche Auffassung der Seele sie erklären zugleich, wesshalb wir die Aristotelische Definition der Seele unter den von Alexander angeführten vergeblich suchen. Die Seele ist ihm nicht nur die Form eines organischen Körpers, sie ist ihm eine für sich bestehende Substanz. Für den christlichen Scholastiker nämlich musste sich, sobald er die Aristotelische Wesensbestimmung der Seele aufnahm, die im christlichen Bewusstsein liegende Einheit des Seelenlebens vorausgesetzt, eine Hauptschwierigkeit bezüglich der Unsterblichkeit der Seele ergeben. Ist die Seele wesentlich nichts Anderes als Form des Körpers, so erscheint bei der engen Zusammengehörigkeit, wie sie nach Aristoteles zwischen Materie und Form besteht, eine Fortdauer der Seele nach dem Tode in Frage gestellt; denn das Aufhören der einen Theilsubstanz macht den Bestand der anderen schlechthin unmöglich. Alexander sagt daher, die Seele ist Substanz und zwar nicht nur im Sinne einer substantiellen Form, sondern, abgesehen von ihrer Bestimmung als Act des Körpers, als ein für sich Seiendes; sie ist Substanz neben der Substanz des Körpers[1]). Dieses ergibt sich aus dem Satze, dass Bewegendes und Bewegtes wesentlich verschieden sind[2]). Nun aber bewegt die Seele den Körper. Wollte man jedoch dagegen einwenden, dass für Bewegendes und Bewegtes jener Unterschied hinreiche, wie er zwischen Materie und Form besteht, so ist zu entgegnen, dass der Form ein Sein nur in der Materie zukommt, während dem Bewegenden auch ausser dem Bewegten ein solches eignen muss[3]). Alexander denkt dabei an jene Form, welcher er

1) . . substantia non tantum ut forma substantialis, sed ut quod ens in se, praeter hoc quod est actus corporis . . . est substantia praeter substantiam corporis. l. c. m. 2. § 1. res.

2) Cf. Ar. Phys. VIII. 4. 255 a 16.

3) Forte diceret aliquis, quod movens non exigit distinctionem a moto secundum essentiam, sed qualem habet forma respectu materiae. Contra forma nullum habet actum nisi in materia et movens aliquem habet actum praeter id, quod movetur; ergo non est tantum forma materiae. II. 59. m. 2. res. § 1.

jeglichen Grad von Subsistenzfähigkeit abspricht, die forma materialis, von welcher er sagt: „plurimum appropinquat ad suam materiam“ [1]), „maxime est materialis“ [2]). Mit offenbarer Bezugnahme auf eine am Schlusse des ersten Kapitels des zweiten Buches von der Seele [3]) angedeutete Aporie, ob nämlich die Seele in der Weise Entelechie des Körpers sei, wie der Schiffer für das Schiff, führt er sodann seinen Standpunkt näher dahin aus, dass sich in der That die Seele zum Leibe wie der Schiffer zum Kahne verhalte, so dass sich also wiederum für beide Constitutive eigene Substanzialität, für die Seele ein nur accidentelles Bewegtwerden ergebe [4]). Schliesslich greift er nochmal auf das Verhältniss von Materie und Form zurück, um aus dem Unterschiede der Formen und ihrer Bedeutung wenigstens Jenes als unmöglich nachzuweisen, dass die Seele bloss Act der Materie sei. Die Anschauung, welche dieser Beweisführung bei dem ersten Scholastiker der Franziskaner zu Grunde liegt, sowie deren Quelle und eigenthümliche Entwickelung muss weiter unten die nothwendige Beachtung finden. Dies kann jedoch vorausbemerkt werden, dass Alexander trotz aller Betonung der Substantialität von Seele und Leib ihre Zusammengehörigkeit nicht zu einer accidentellen herabdrücken will, sondern an ihrer substantiellen Verbindung zu einer Natur festhält.

Nach diesen Auseinandersetzungen, welche den peripatetischen Standpunkt im Allgemeinen zur Genüge verrathen, wäre es befremdlich, wenn Halensis bei der zweiten der oben angeführten Definitionen, jener Alkuins, die Seele wiederum in Platonischem Sinne als Selbstbewegung bezeichnen würde [5]). In der That spricht Alexander nur von einem bewegenden Einflusse der Seele auf den Körper, welcher an sich stets fortdauerte, wenn sich nicht die Verbindung beider lösen würde [6]). Insofern macht sich jedoch in dem

[1]) II. 63. m. 4. res. [2]) II. 81. m. 1. res.

[3]) Arist. de an. 413 a 9.

[4]) Anima se habet ad corpus sicut nauta ad navim, sed nauta secundum substantiam dividitur a navi, cum moveat navim et secundum accidens movetur, ergo . . II. qu. 69. m. 2. § 1. res.

[5]) So Werner, Der Entwickelungsgang der mittelalterlichen Psychologie von Alkuin bis Albertus Magnus. Wien 1876. S. 46: „Alex. hatte das Merkmal semper in motu in Platonischer Weise auf die Selbstbewegung der Seele gedeutet.“

[6]) . . semper in motu dicitur, non quia semper moveat corpus, propter corporis defectum, sed quia semper moveret, si corpus sibi semper conjunctum esset. l. c. §. 4 res.

über das Wesen der Seele Gesagten eine entschiedene Abweichung von Aristoteles geltend, als er den Schwerpunkt ihres Wesens von der Seite ihrer Informirung des Körpers auf jene ihres geistigen Fürsichseins hinüberrückt.

Mit dem von Aristoteles zu wiederholten Malen ausgesprochenen Satze, dass wir einen Gegenstand dann zu wissen behaupten, wenn wir seine Ursachen kennen[1]), geht Alexander auf die Kategorie der Causalität über und zieht die Seele nach den vier Aristotelischen Ursachen in Betracht, zuerst nach der Materialursache.

Zum Behufe des Verständnisses der nun folgenden Erörterungen müssen wir auf jene Entwickelung des Begriffes der Materialursache zurückgreifen, wie sie sich vor Alexander schon ergeben hatte. — Die Aristotelische Unterscheidung einer materialen und formalen Ursache, welche einen der grössten Fortschritte der alten Philosophie bezeichnet, hatte schon bei ihrem Urheber einen weit über ihre ursprünglich beabsichtigte Anwendung hinausgehende Bedeutung erhalten. Nicht nur auf dem Gebiete der Körperwelt, aus dem sie ursprünglich abstrahirt war und zu dessen Erklärung sie zunächst dienen sollte, nicht nur auf dem Gebiete der Anthropologie erwies sie sich als eine überaus fruchtbare Voraussetzung: schon bei Aristoteles selbst fand sie auch eine belangreiche Anwendung auf das geistige Gebiet, namentlich den Erkenntnissvorgang, ja sie reichte in ihrer letzten, auf Grund der Analogie gemachten, Anwendung bis in die Logik hinein[2]). Denn im Verhältnisse des Gattungsbegriffs zu seinem Artbegriffe sah der Stagirite jenes von Materie und Form sich wiederspiegeln. Eben dieses nun ist der Punkt, wo ein von den Scholastikern und namentlich von Alexander häufig angeführter und berücksichtigter Auctor, der von ihnen sogenannte Avicebron, anknüpfte, aber nicht nur die Namen von Materie und Form ins logische Gebiet hinüberzog, sondern in seiner neuplatonischen Gedankenentwickelung den Unterschied zwischen der realen und logischen Ordnung überhaupt aus den Augen verlor. In stets fortschreitender Verallgemeinerung der Begriffe des körperlichen und geistigen Seins langte er als an einem gemeinsamen Endpunkte, an dem Substanzbegriffe an, der nun aber für seine hypostasirende Denkweise zugleich die eine und allgemeine Materie des geschöpf-

1) Tunc enim dicimus scire unumquodque, cum causas ejus cognoscimus. q. 60. prol.

2) Vgl. Zeller, Die Philosophie der Griechen. II. 2 (3). S. 324.

lichen Seins bildete[1]). Alexander verwirft eine derartige Vermengung der idealen und realen Ordnung und weisst ihre Consequenzen zurück[2]); dessungeachtet vermochte er sich nicht jeglichem Einflusse von Seite des jüdischen Philosophen zu entziehen. Ein solcher Einfluss zeigt sich namentlich in seiner Auffassung von Materie und Form. In hohem Grade scheint jedoch die Lehre Avicebrons, wie nicht ohne Wahrscheinlichkeit vermuthet wird[3]), bei einer häretischen Partei des beginnenden 13. Jahrhunderts Anklang gefunden zu haben, als deren leitendes Haupt David von Dinant bezeichnet wird. Der von dieser Partei eingeschlagene Weg führte über die allgemeine Materie der geschöpflichen Dinge, bei welcher Avicebron noch stehen geblieben war, unter dem treibenden Einflusse von Erigena's Pantheismus hinaus. Uebereinstimmend mit den Zeugnissen eines Albertus Magnus und Thomas von Aquin berichtet nämlich Alex. Halensis als die Grundgedanken dieser Häresie folgende: Die Annahme einer ersten Materie der Körperwelt scheint auch die Annahme einer solchen für die unkörperliche Welt zu rechtfertigen; diese ist aber dann keine körperliche, sondern eine unkörperliche. Da aber das erste Materiale überhaupt das Erste einer Gattung von Dingen ist, also die geistige Materie an der Spitze der unkörperlichen Welt stehen muss, so löst sich die Frage, ob sie ein Geschaffenes oder Ungeschaffenes sei, nothwendig dahin, sie sei ein Ungeschaffenes, mithin Gott selbst. Und so gab es, fährt unser Gewährsmann fort, eine Häresie, welche der ὕλη als der Materie der Körperwelt, Gott als Materie der Seelen gegenüberstellte[4]). Ihr

[1]) Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II. S. 61.

[2]) . . licet sit unum genus omnium in rationali philosophia, non tamen eadem est materia: non enim semper respondet materiae genus, licet dicamus genus esse ad modum materiae, differentias ad modum formae. Oporteret enim secundum hoc dicere, quod eadem esset materia spirituum et corporum, quod non admittimus. II. qu. 44. m. 2 res.

[3]) Ueberweg, Grundriss der Geschichte der Philosophie (6. Aufl.), II, 204.

[4]) . . in genere corporeorum est accipere aliquod materiale, ergo in genere incorporeorum videtur, quod possit accipi aliquod primum materiale. Sed si hoc est, cum incorporeorum non sit materiale corporeum, necesse est esse incorporeum, et quod est primum materiale, est primum in illo genere. Ergo illud erit primum in genere incorporeorum, ergo vel creatum vel increatum. Sed creatum non potest esse, cum de illo similiter possit quaeri. Ergo necesse est esse increatum, ergo Deum: ergo de Deo est anima et aliae incorporeae substantiae. Et ita fuit una haeresis, quae dicebat, quod quemadmodum hyle fuit

ganzes System lief, wie auf den ersten Blick erhellt, auf Pantheismus hinaus[1]).

Diese Bemerkungen mussten vorausgeschickt werden, einmal, um die Factoren kennen zu lernen, die auf Alexanders eigene Auffassung von der Materialursache nicht ohne Einwirkung blieben, dann aber speciell, um zu erklären, wie er dazu kam, bezüglich der Materialursache die Frage aufzuwerfen, ob die menschliche Seele von der göttlichen Substanz, als der Materie, herrühre[2]).

Die Lösung der vorliegenden Frage nun selbst betreffend, so vertritt der Magister der Theologie natürlich einen correcten Standpunkt; sie ist eine verneinende. Mehr Bedeutung, als dieses Resultat, hat aber für die Geschichte der Philosophie die Art der gemachten Einwände und die Form ihrer Widerlegung. Hierin sehen wir nämlich den Einfluss jener oben angegebenen Gedankenentwickelung, wie sie zu seiner Zeit durch die Häretiker sich ausgestaltet hatte, klar zur Geltung kommen. In ersterer Beziehung stellt sich nämlich seiner Denkweise die Irrlehre manichäischer und priscillianistischer Secten der Väterperiode, die er aus Augustinus kennt[3]), und welche behauptete, die menschliche Seele stamme aus der göttlichen Substanz und sei Einer Natur mit ihr, unter dem Gesichtspunkte dar, dass die göttliche Substanz sich als die zu Grunde liegende Materie verhalte. Nach diesem Gesichtspunkte gestaltet sich darum auch seine Widerlegung, sobald er über das von Augustinus selbst beigebrachte Material der Widerlegung hinausgeht. Schon im Begriffe der Materialität an sich, sagt er, wird er auf das göttliche Wesen angewendet, liegt ein mit demselben unvereinbarer Widerspruch, da die Materie die Form als das andere Constitutivum und zwar das Werthvollere verlangt. Wäre also Gott die Materie der Seele, so müsste noch ein über Gott stehendes Wesen deren Form sein[4]). Ausserdem würde durch den Begriff der Materie in das

materia corporum, ita Deus fuit materia animarum. (So der Text mit einigen Verbesserungen von augenscheinlichen Fehlern der sehr mangelhaften Ausgabe.) Dass mit dieser unter der Form eines Einwandes berichteten Häresie die des David von Dinant und seiner Anhänger gemeint ist, wofür diese Stelle bisher als historischer Beleg noch nicht berücksichtigt wurde, scheint mir höchst wahrscheinlich.

1) . . (haeretici) tendentes ad hoc, quod omnia essent unum. Beide Citate qu. 60. m. 1.

2) An anima humana sit de Dei substantia sicut de materia? qu. 60. m. 1.

3) Cf. Aug. De gen. ad lit. l. 7. c. 11. XI.

4) Si vero substantia Dei esset sicut materia animae, et alterum esset forma, cum forma sit nobilior materia, esset aliquid dignius Deo. Ibid.

göttliche Wesen ein ihm widersprechendes Princip der Veränderlichkeit hineingetragen. Die göttliche Substanz kann also zu der Creatur nicht im Verhältnisse der Materie stehen [1]). Dieses vorausgesetzt, wird auch der bekannte, von den Vertretern des Generatianismus im Mittelalter vielfach gebrauchte, Einwand hinfällig, dass aus dem göttlichen Wesen ohne eine Beeinträchtigung die Seele entstehen könne, wie sich an einem Lichte ein anderes, individuell bestimmtes Licht zu entzünden vermöge. Alexander scheint zwar zuzugeben, dass in der physischen Welt ein derartiger Werdeprocess ohne Veränderung der ihn einleitenden Substanz sich zu vollziehen vermöge, wenn eine ihn tragende Materie vorhanden ist, so dass sich also ein Feuer zu entzünden vermöchte, ohne Veränderung desjenigen, welches den Entzündungsprocess bewirkt. Aber ein gleiches Werden vermittels des göttlichen Wesens ist ihm nicht denkbar, da hier eben eine entsprechende Materie fehle. Denn woraus liesse sich hier eine eingetretene Vervielfältigung und Individuation ableiten? Aus der Form nicht, da sie nur eine ist, eine entsprechende Materie aber, wie bemerkt, nicht existirt [2]).

Noch erübrigt aber auf die Auseinandersetzungen mit den angeführten Davidischen Gedanken selbst, die ja zu der in dieser Form aufgeworfenen Frage den Anlass gegeben hatten, einzugehen. Wie verhält sich also Alexander zu dem Satze, dass Gott die gemeinsame Materie der Geister sei?

Bekanntlich hatte er das Princip Avicebrons, die Hypostasirung der Begriffe, für unzulässig erklärt. Dessungeachtet aber hat Jener insofern grossen Einfluss auf Alexander gewonnen, als dessen Lehre von Materie und Form nur eine philosophisch und theologisch unverfängliche Umgestaltung derjenigen Avicebrons ist. Von Avicebron nämlich nimmt er den Begriff einer geistigen Materie herüber, aber statt der einen und allgemeinen denkt er sich dieselbe getheilt

---

[1]) Necesse est Dei substantiam non esse sicut materiam respectu creaturae. Ibid.

[2]) Ad illud vero, quod objicitur, quod lumen de lumine est sine diminutione subjecti, a quo est . . dicendum quod illa multiplicatio locum habet in formis habentibus communem materiam, quae in hoc habent quandam virtutem spiritualem, ut possint se multiplicare, et unum non erit alterum. Ubi vero non est communis materia, nullatenus poterit esse multiplicatio vel pluralitas, ita quod unum non sit alterum. Unde enim veniret pluralitas substantiae? Non ab ipsa forma, quae una est; nec ab ipsa materia, cum nulla sit. . . Ibid.

in eine solche der irdischen Elementarkörper, als Trägerin des Wechsels und der Bewegung, sodann eine Materie der Himmelskörper, welche der Bewegung allein unterliegt, und endlich eine Materie der Geisterwelt, welche zu jenen Veränderungen der örtlichen Bewegung und Wesensverwandlung in keiner Beziehung mehr steht, sondern ganz von ihrer Form beherrscht wird [1]). So hat er die specifische Einheit der Materie Avicebrons, in welcher die verschiedenen Formen unmittelbar nebeneinander existiren, „so dass diese (Materie) qualitativ dieselbe unter verschiedenen Formen bleibend durch den Unterschied der letzteren nur in verschiedene Gebiete numerisch abgegrenzt wird" [2]), aufgelöst. Allerdings ist diese Scheidung der Materie nicht originale That seines Geistes [3]), er nimmt dieselbe vielmehr als eine von Anderen vollzogene und „sine praejudicio melioris sententiae" nur auf.

Von diesem Standpuncte aus nun hat er gegen die Aufstellung einer geistigen Materie an sich, wie sie ihm bei David von Dinant begegnet, nichts einzuwenden, wiewohl er auch wieder darauf hinzuweisen scheint, dass eine strenge Nothwendigkeit hiefür nicht bestehe [4]). Das Irrthümliche jener Häretiker, welche eine geistige Materie in gleichem Masse für nothwendig erachten, als die ὕλη der Körperwelt, sieht er vielmehr darin, dass sie dieselbe in dem göttlichen Wesen selbst suchen, dass sie überhaupt von einer gemeinsamen Materie der Geister reden. Schon für die irdische und siderische Körperwelt hatte er die Gemeinsamkeit der Materien geleugnet [5]), und obwohl diese noch in der Form der Körperlichkeit übereinkommen, eine Continuität doch nur innerhalb ihrer eigenen

---

1) Ad quod dicendum sine praejudicio melioris sententiae, quod non est una communis materia coeli et terrae. . . Distinguunt ergo, quod quaedam est materia subjecta motui et contrarietati, et haec est in elementis; et est quaedam subjecta motui et non contrarietati, et haec est in supercoelestibus corporibus; est tertia, quae nec est subjecta motui nec contrarietati, sed tantum formae, et haec est in inferioribus ut spiritibus. qu. 44. m. 2. res.

2) Seyerlen, Avicebron. De materia universali in: Zeller, Theol. Jahrbücher (Tübingen 1850) Bd. 15. S. 500.

3) Vergl. die vorletzte Anmerkung: „Distinguunt" . . .

4) (incorporeae substantiae) vel non reducuntur ad materiam vel distinguuntur in materiebus. qu. 60. m. 1. res.

5) Dicunt tamen aliqui, materiam quodammodo esse unam et continuitatem habere a coelo empyreo usque ad terram. Sed non video, qualiter hoc esse possit . . . qu. 44. m. 2. res.

Gebiete anerkannt. Um so mehr muss er also für die geistigen Wesen jene Gemeinsamkeit der Materie verneinen, da mit dem Wegfall der Körperlichkeit jede Continuität schwindet. Die geistige Materie ist also keine einheitliche, sie ist keine gemeinsame, sondern eine nach den verschiedenen Wesen je verschiedene [1]). Ihre Bestimmung liegt ja nicht darin, dem substantiellen Werden geistiger Wesen auseinander zur Grundlage zu dienen [2]).

Aus dem Bisherigen sollte einstweilen soviel hervorgehen, dass Gott nicht Materie der Seele ist. Aber ist damit schon ausgeschlossen, dass die Seele einer geschaffenen geistigen Materie ihren Ursprung verdanke, oder hat vielleicht Gott die erste Menschenseele anfänglich in einem unvollendeten Zustande ins Dasein gerufen [3])? Könnte ferner bei der Schöpfung der ersten Seele nicht in diese selbst Etwas gelegt worden sein, was sich in der Vermehrung und Fortpflanzung der lebenden Wesen als materielles Princip der Seelen erweise?

Was zuerst die Schöpfung der ersten Seele „in ihrer Materie" betrifft, so erklärt Alexander eine geistige Materie in diesem Sinne für unmöglich. Denn entweder müsste sie unvernünftig sein, und dann entstände nie ein Vernünftiges, oder vernünftig, und dann besässe sie ihre nothwendige Vollendung. Die Seele Adams ist also beim Sechstagewerk in ihrer schlechthinnigen Vollendung ins Dasein getreten. Die Schöpfung selbst bezeichnet er mit dem bei den Kirchenschriftstellern stereotyp gewordenen Ausdruck: „Anima creando infunditur" [4]), schliesst aber doch eine Deutung desselben in dem Sinne nicht ganz aus, dass die Seele getrennt von ihrem Leibe geschaffen und dann erst mit demselben verbunden wurde; für wahrscheinlicher aber hält er die ursprünglich unmittelbare Verbindung von Leib und Seele beim Schöpfungsacte [5]).

[1]) Et in hoc decepti erant illi haeretici, qui unam ponebant communem materiam spirituum; eo enim quod corporeitas removetur a spiritibus, eo removetur continuitas, et per consequens inest discretio; ergo nec est unitas materiae: [2]) neque enim est unitas materiae, ut sic fiat unum ex altero. qu. 60. m. 1. res.

[3]) . . condita . . in sua materia. qu. 60. m. 2. a. 1.

[4]) Cf. Petr. Lomb. Sent. l. II. dis. 18. c. 7. Von ihm aus ging der Ausdruck in die Schule über.

[5]) Si vero attenditur, quod anima creando infunditur etc., dicendum est altero duorum modorum: vel quod anima humana prius est condita, et tunc est conjuncta sicut forma separabilis cum sua materia . . vel potius dicendum est, quod sicut anima nostra creando infunditur, ita fuit de anima Adae. qu. 60. m. 2. a. 1. res.

Bezüglich des zweiten Fragepunktes erklärt er, es habe Vertreter der Ansicht gegeben, dass die Seele aus der Seele stamme, wie ein Körper aus einem anderen, und sie haben diese Annahme auch auf die vernünftige Seele ausgedehnt[1]). Er unterzieht nun diesen generatianistischen Satz in seiner Allgemeinheit einer Prüfung, indem er ihn zuerst in seiner Anwendung auf die Pflanzen- und Thierseelen betrachtet, und zwar sowohl rücksichtlich der Theilung ihrer bezüglichen lebenden Körper, als der gleichartigen und ungleichartigen Zeugung animalischer Wesen.

Aristoteles hält daran fest, dass durch Theilung eines lebenden Körpers in gewissen Fällen neue lebende Wesen derselben Art hervorgehen[2]). Diese Anschauung theilt Halensis nicht. Eine solche Theilung bewirkt weder, dass eine Seele aus einer anderen entsteht, noch dass ein lebendes Wesen aus einem anderen hervorgeht. Nur was der Potenz nach Vieles war, ist dadurch actuell Vieles geworden. Darunter ist aber die Seele nicht mitzubegreifen; sie bleibt Eine und bezieht sich als solche auf die actuell vielen Theile, sie erlangt eine Mehrheit dadurch nur in accidenteller Weise[3]). Damit will offenbar nichts Anderes gesagt sein, als was ein Beispiel so ausdrückt: dass sich der abgetrennte Schweif eines Aales, wenngleich für kurze Zeit, so doch nicht dauernd zu einem eigenen Leben zu erheben vermöge[4]), dass also nur noch die Functionen des einen Lebensprincipes in dem abgetrennten Theile sich eine Zeit lang zu erhalten vermögen. In der anorganischen Natur tritt allerdings durch ein analoges Experiment eine Vervielfältigung der formae corporales ein. So vermehrt sich z. B. die Form des Feuers und es entsteht ein neues Feuer, wenn an einem vorhandenen Feuerbrande das Brennmaterial getheilt wird. Und das nunmehr entstandene selbständige Feuer vermag sich ebenso zu erhalten, als dasjenige, welches in dem dem Zeugungsvorgange analogen Acte der Neuentzündung seinen Ursprung verdankt[5]).

1) Fuerunt enim quidam, qui dixerunt animam esse ex anima sicut corpus ex corpore et hoc extendebant ad animam rationalem. Ib. m. 3. prol.

2) Brentano, Die Psychol. des Arist. S. 48. ff.

3) Divisio corporis animati in partes actu separatas non facit, quod anima sit ex anima, nec quod unum animatum sit ex altero vel de alio; sed quod est multa in potentia, jam est multa in actu et anima una est multorum et multae per accidens, sicut in divisione anguillae contingit. m. 3. a. 1. res.

4) Siehe das folgende Citat.

5) Differt autem in parte haec multiplicatio (sc. animarum) ab illa, quae est in formis corporalibus, ut igneitate, quia ibi forma sequitur divisionem

Einen anderen Erfolg, als die Theilung des lebenden Organismus, hat nun zwar der Act der gleichartigen Zeugung. Er bewirkt, dass ein lebendes Wesen aus einem anderen entsteht, sowie die Existenz actuell verschiedener Seelen. Aber es ist eben das Beseelte als solches, welches das Beseelte hervorbringt, und so bleibt auch hier die Behauptung aufrecht, dass die Seele nicht aus der Seele entsteht[1]). Und was endlich ihre Entstehung durch „generatio aequivoca" anlange, so rühre auch hier die Seele nicht von einer Seele her, sondern werde entweder durch einen überirdischen Beweger hervorgerufen oder durch Gottes ordnende Macht selbst erschaffen; nur die Disposition zur Beseelung komme, wie überhaupt bei jedem Zeugungsacte, von geschöpflichen Ursachen her[2]).

Will somit Alexander jenem generatianistischen Satze jeden Halt in den übrigen organischen Wesen absprechen, so wagt er, der in den Fragen über die menschliche Beseelung insgesammt ein übereiltes Urtheil ferne halten möchte[3]), über einen spiritualistischen Traducianismus, welche Form eben jener Satz bezüglich der Menschenseele annehme[4]), doch nicht ganz entschieden den Stab zu brechen. Darum hat er auch eines formellen Urtheils über diesen Gegenstand sich enthalten. Aber dass er ein unmittelbares und substratliches Eingreifen Gottes für wahrscheinlicher hält, dafür spricht die Anführung einer langen diesen Sinn vertretenden Stelle Hugo's von St. Victor[5]); dass dies allein seinen übrigen hieher bezüglichen Aeusserungen entspricht, lässt sich namentlich aus seiner Annahme von solchen Formen erweisen, welche die Fähigkeit nicht besitzen, ihnen ähnliche zu erzeugen[6]).

---

materiae utroque modo, ut possit per se subsistere, hic autem non nisi uno modo, ut simpliciter subsistat; non enim cauda potest per se subsistere in animatione, licet ad horam, ignis vero divisus per se potest subsistere. Ibid.

[1]) In generatione est dicere, quod animatum ex animato est et multae sunt animae secundum illud, quod sunt . . anima vero ex anima non ita proprie dicitur. Ibid.

[2]) Ibid. m. 2. a. 3. res.

[3]) In his autem omnibus nihil temere asserendum est. qu. 60. m. 2. a. 1. res.

[4]) (quaeritur), utrum possint dici animae ex anima: et vocaverunt hunc modum essendi esse ex traduce. Ib. m. 3. a. 3.

[5]) De sacram. l. I. p. VII. c. 30 (Migne, Tom. 176 p. 299 s.)

[6]) Cf. qu. 9. m. 5. res.

(Fortsetzung folgt.)

Ueber die objective Bedeutung des unendlich Kleinen als der philosophischen Grundlage der Differentialrechnung.

Von Prof. Dr. J. Pohle[1]).

Schon bei einem anderen Anlass hatte ich, in Behandlung des Problems vom Unendlichen, die Geschichte des unendlich Kleinen und der Differentialrechnung mit ihren wechselvollen Phasen und Schicksalen einer ausführlichen Betrachtung unterzogen und dabei den Zweck im Auge gehabt, für den Hebel der sachlichen Debatte einen festen Angriffspunkt zu gewinnen und aus der Geschichte, welche eine so gute Lehrmeisterin ist, für die Wissenschaft selbst Nutzen zu ziehen[2]). Aus den friedlichen Hallen der Geschichtsbetrachtung treten wir nunmehr hinaus auf den freien, von Streit widerhallenden Kampfplatz der wissenschaftlichen, positiven Ergebnissen zustrebenden Sacherörterung. Nicht ohne Absicht ist gesagt: auf den Kampfplatz. Denn wir können uns nicht verhehlen, dass die Philosophie gerade in der Frage über die unendlich kleinen Grössen, deren blosser Begriff uns schon eine Welt von Räthseln aufgibt, sich in Fechterrüstung werfen muss, soll sie überhaupt Aussicht auf den Sieg gewinnen, und dass die schwer zu bewältigende Wahrheit hier mehr, wie anderswo, eine geheimnissvolle Tarnkappe trägt, durch die sie sich in dem Augenblick unsichtbar zu machen weiss, in welchem man sie erfasst zu haben glaubt.

1) Vortrag, gehalten in der „Philosophischen Section" der Görres-Gesellschaft auf der Generalversammlung in Mainz am 6. October 1887.

2) Vgl. Katholik, Jahrgang 1881. I. Hälfte. S. 471 ff. Ebendort s. auch eine vorläufige Begriffsbestimmung des unendlich Kleinen.

Unsere nachstehenden Ausführungen massen sich daher nicht an, die äusserst subtile, dornenvolle, seit den Forschungen von Leibniz in der Schwebe befindliche Frage über das Wesen des unendlich Kleinen, und damit über die wissenschaftlichen Grundlagen der Differentialrechnung, einer endgültigen Lösung entgegenführen zu wollen. Nein, sie bescheiden sich mit dem viel geringeren Anspruch, lediglich einer wahrscheinlichen Hypothese das Wort zu reden, die zugleich den noch wenig betretenen Weg weisen soll, wie sich wohl ein freundlicheres Einvernehmen zwischen zwei so eng verschwisterten Wissenschaften, wie Metaphysik und höherer Mathematik, herstellen lassen könnte.

Bisher war dieses Verhältniss ein feindseliges, zum Mindesten aber ein unfreundliches. Oft genug brach der Zwist und Hader in hellen Flammen aus. „Im Alterthum", bemerkt treffend H. Schwarz, „ging die Mathematik mit der Philosophie zusammen und galt gleichsam als eine Vorhalle, welche in das Allerheiligste der Erkenntniss führe" [1]). Von der Neuzeit dagegen darf C. Frantz sagen: „Wenn Kant in den »Metaphysischen Anfangsgründen« zu dieser demüthigen Aeusserung kommt, dass sich die Mathematik der Gemeinschaft mit der Methaphysik nicht schämen möge, so hat im Gegentheil die Philosophie im Bewusstsein ihres weit höheren Wissens sich von der Mathematik gleichgültig, um nicht zu sagen verächtlich abgewandt" [2]). Dass diese unerfreuliche Spannung zwischen zwei Wissenschaften, die in vielen Fragen auf einander angewiesen sind und so viele Berührungspunkte mit einander gemein haben, eine in der Natur der Sache, im Organismus der Wissenschaften begründete sei, kann man schlechterdings nicht sagen. Es liegen nur Missverständnisse und Rechtsverwirrungen vor, welche das natürliche Freundschaftsverhältniss trüben; und im Interesse beider Theile handelt, wer den langjährigen Hauszwist durch einen Vergleich zu beseitigen unternimmt.

Wenn wir nun zunächst, um auf die tiefer liegende Wurzel des Streites zurückzugehen, dem von der Infinitesimalrechnung vorausgesetzten unendlich Kleinen in der Seinsscala eine objective Berechtigung beilegen, so wollen wir dadurch dem öfters

---

[1]) H. Schwarz. Versuch einer Philosophie der Mathem. Halle 1853. S. V.

[2]) C. Frantz. Philosophie der Mathematik. Leipzig 1842. S. III. Vgl. Hist.-polit. Blätter Bd. LXXXVI. S. 282 ff. 1880.

wiederholten Versuch, das unendlich Kleine zu einem blossen Gedankending oder „ens rationis“ zu erniedrigen, energisch in den Weg treten. In einer weiteren Untersuchung, welche einer anderen Stelle vorbehalten bleiben soll, werden wir aber auch die actuale Bestimmtheit desselben gegen jene vielverbreitete Anschauung zu verfechten haben, welche mit unbestimmten, potentialen Grössenbestimmungen auskommen zu können vermeint. Unbekümmert um den möglichen Vorwurf, dass wir Unmögliches zu leisten, Widersprechendes zu vereinbaren, Extreme zu verbinden unternehmen, stellen wir den Doppelsatz auf, dass es wirklich, unabhängig vom erkennenden Verstande, ein unendlich Kleines gibt, und dass dieses unendlich Kleine den Stempel der actualen Bestimmtheit an sich trägt. Weder beruht das „Sein“ desselben auf einer mathematischen Fiction, vermittelst deren der Verstand ein wesenloses μὴ ὄν sich unter der Maske eines vermeintlichen ὄν vortäuscht; noch schlummert das wirkliche Sein, das wir dem unendlich Kleinen zusprechen zu müssen glauben, im nebelhaften Gebiete einer unfassbaren Potentialität, die nur das Bequeme an sich hat, dass der rastlos verfolgende Geist bei seiner Jagd auf die letzten Elemente stetiger Grössen immer neue Ruhepunkte findet, auf denen er, wie auf gemächlichen Polstern, bequem sich zuvor ausruht, ehe er die niemals endende Hatz wieder fortsetzt.

Während gegen die objective Geltung des unendlich Kleinen weniger erhebliche Bedenken auftauchen, sind die Einwendungen gegen die Actualität desselben freilich um so gewichtiger und zahlreicher. Ist es doch nicht sonderlich schwer einzusehen, dass das unendlich Kleine, nach seinem objectiven „Sein“ betrachtet, weder im abstrahirenden und construirenden Verstand, noch in den existirenden Dingen als solchen seine letzte und adäquate Erklärung finde[1]). Viel schwieriger ist der Versuch, dasselbe auch jenes rein potentialen Charakters zu entkleiden, kraft dessen ihm alle und jede Bestimmtheit mangeln würde. Schon jetzt müssen wir betonen, dass diese Bestimmtheit keinenfalls eine solche sein könne, welche schon an und für sich, d. h. vor jeder, wie immer und wo immer er-

[1]) Nur vom Hegel'schen Standpunkt ist es möglich, mit C. Frantz zu sagen: „Der Mathematiker schafft ewige Wahrheiten, denen er selbst durch den Beweis die Ewigkeit gibt; er ist der Herr und Schöpfer seines Allgemeinen“ (a. a. O. S. 112.).

folgenden Bestimmtmachung, gegeben wäre. Denn die Annahme von einer innerlichen Getheiltheit des Stetigen, aus dessen innerster Natur und Anlage ja die unendlich kleinen Grössen zunächst hervorgehen, ist mit so grossen wissenschaftlichen Unzuträglichkeiten behaftet, dass dieselbe ohne Auflösung und Vernichtung des Stetigen selbst nicht aufrecht erhalten werden könnte [1]).

Und dennoch fällt es auf der anderen Seite schwer einzusehen, wie das Stetige dieser gefürchteten Getheiltheit wenigstens im göttlichen Gedanken entgehen könne, weil es einleuchtet, dass ein unendlich vollkommener, allwissender Geist alle möglichen Theilungen und Theile, in die sich das Stetige zerlegen lässt, von Ewigkeit gegenwärtig haben muss. Wenn aber Gott dergestalt das Stetige nicht so fast in seiner Einheit und Ungetheiltheit, als vielmehr in seiner Zerspaltung und Auflösung vor Augen hat, wie könnten wir leugnen, dass das Stetige wenigstens im göttlichen Erkennen in sich selbst zersetzt, zerrissen, wie in Atome verflüchtigt existire? Eine Lösung dieser Schwierigkeit schon an dieser Stelle zu versuchen, wäre verfrüht. Aufgeworfen wurde sie nur, um den Stand der Frage zu klären und festzustellen.

Nur soviel muss zur Rettung der Stetigkeit schon gleich hier hervorgehoben werden, dass die letzten Theilchen (Elemente) des Stetigen, als welche die unendlich kleinen Grössen der Infinitesimalrechnung aufgefasst werden wollen, in beschränktem Sinne allerdings eine Schöpfung des rechnenden Mathematikers sein und bleiben müssen, insofern dieselben nach ihrer formalen Existenzweise nicht eher auftreten können, als bis sie durch Zerlegung des Stetigen wirklich erst gewonnen worden sind. Nicht zwar in dem Sinne, als ob der Mathematiker auch der Schöpfer ihrer Realität wäre, denn diese ist von jeder mathematischen Operation unabhängig und von ihr vorausgesetzt — aber doch in der Weise, dass wirklich der Mathematiker es ist, der durch die Fixirung von Grenzen die unendlich kleinen Grössen aus ihrem natürlichen Verbande im Stetigen herauslöst und, als von Fesseln frei, auf die mathematische Bildfläche hebt. Doch jetzt zur Sache!

Eine auch nur flüchtige Umschau auf dem Gebiete der Differentialrechnung reicht für die Ueberzeugung hin, dass dem unend-

[1]) Vgl. Gutberlet, Metaphysik S. 191 ff. Münster 1880. — T. Pesch, Instit. philos. naturalis p. 23 sq. Friburgi 1880.

lich Kleinen objective Gültigkeit in derselben Weise zukomme, wie jeder wirklichen Grösse überhaupt. Wollte Jemand diese (intelligibele) Realität leugnen, so wäre er gezwungen, dasselbe in das Reich der „Gedankendinge" zu verbannen. Denn das „ens reale" im Umfange der scholastischen Umgrenzung steht dem „ens rationis" nicht etwa bloss gleichgültig, sondern gegensätzlich und ausschliessend gegenüber[1]). Unter einem „ens rationis" oder Gedankending versteht man ein Nichtsein, das der Geist nach Weise des Seins auffasst und dem er positive Eigenschaften beilegt, ohne dass dieselben ihm wirklich zukommen; denn das Nichts hat ja keine Eigenschaften[2]). Es fragt sich nun, ob das unendlich Kleine sich wirklich mit den „entia rationis" unter Einen Hut bringen lasse; mit anderen Worten, ob dasselbe im Gebiete der Wirklichkeit als ein blosses Nichts figurire, und nur insofern ein „Sein" für sich beanspruche, als es sich dasselbe vom construirenden und fingirenden Denkgeist erborgt und erschlichen habe. Aber gerade diese Auffassung ist es, welche wir zuerst bekämpfen wollten. Unser erster Beweis für die Realität des unendlich Kleinen gipfelt in einem „Argumentum a minori ad majus", dem wir der Durchsichtigkeit halber folgende syllogistische Fassung geben.

I.

Argument aus der Betrachtung und Vergleichung der geometrischen Grenzgebilde.

Ohne Zweifel sind Flächen, Linien und Punkte als geometrische Grenzgebilde gefasst, keine blossen entia rationis, sondern objectiv gegebene Dinge. Nun kömmt aber dem unendlich Kleinen ein viel höheres Mass von Realität zu, als den genannten Grenzgebilden. Folglich besitzt das unendlich Kleine a fortiori Realität.

Wir beginnen mit der Erläuterung und Begründung zunächst des Obersatzes. Obschon mit eines der dunkelsten Probleme der

1) Cf. S. Thom. Quodlib. 8. qu. 1. art. 1. Vergl. Gutberlet, Logik und Erkenntnisstheorie S. 215 f. Münster 1882.

2) Der h. Thomas von Aquin beschreibt das Zustandekommen des ens rationis also: „Intellectus utitur apprehendere quod non est et ideo fingit illud aliquo modo ut ens" (Opuscul. 12. cap. 1.). Eine ausgeführte Theorie des ens rationis s. bei Suarez, Met. Disputt. LIV. Sect. 1. und bei Goudin, Philos. thomistica P. IV. Qu. IV. art. V. Append. (ed. Matrit. 1782. Tom. IV. p. 307 squ.)

Philosophie, so hat die Lehre von der objectiven Bedeutung der Grenzgebilde dennoch nur wenige ernstliche Widersacher gefunden. Schon die Scholastik hatte die Frage eingehend und erschöpfend behandelt, am eingehendsten und erschöpfendsten Franz Suarez. Nach dessen Zeugniss gab es nur drei Scholastiker, nicht einmal von bedeutendem Rufe oder hervorragendem Wissen, welche die Flächen, Linien und Punkte zu blossen Verneinungen, und folglich zu entia rationis herabwürdigten. Es waren dies Durandus, Occam und Gregor von Rimini [1]). Den Gedankengang des an erster Stelle genannten Gelehrten hat wohl der berühmte Aristoteliker Fonseca auf den kürzesten Ausdruck gebracht, wenn er bemerkt: „Vult enim (Durandus) punctum nihil aliud esse quam negationem ulterioris longitudinis, lineam ulterioris latitudinis, superficiem ulterioris profunditatis seu crassitudinis“ [2]). In neuerer Zeit scheint Herbart sich die Flächen nach der Art des Durandus gedacht zu haben. „Es ist uns unmöglich“, schreibt er, „die Körper für blosse Oberflächen zu halten, denn sie erscheinen uns als Etwas, das Erscheinende aber ist positiv bestimmt. Unter einer Fläche dagegen verstehen wir eine blosse Grenze, die sich nur durch Negation denken lässt“ [3]). Geht man indess der Betrachtungsweise dieser Gelehrten näher auf den Grund, so findet man bald die Quelle, woraus ihre irrthümliche Anschauung entspringt.

[1]) Suarez, Met. Disputt. XL. Sect. V. ed. Mogunt. Tom. II. pag. 382. — Gegen diejenigen Scholastiker, welche die Grenzgebilde oder (in ihrer Sprache) die „Indivisibilia mathematica“ (Flächen, Linien, Punkte) nur in potentia existiren liesen, bemerkt Suarez mit Recht: „Sed inquirendum restat ab his, an haec potentia possit aliquo modo ad realem actum reduci: nam si non potest, quomodo verum est esse in continuo indivisibila etiam in potentia? Si vero potest, quando aut quomodo illa potentia reducetur in actum? Respondebunt, ut opinor, illam potentiam non posse esse realem, quia ipsamet indivisibilia censent non esse entia realia, sed meras privationes: quia vero a nobis concipiuntur ad modum entium positivorum, ideo ipsum etiam continuum concipi ut existens in potentia ad indivisibilia, quae in infinitum ex eo resultare possunt. Sed si aperte loquendum est, hoc nihil est aliud quam dicere, haec indivisibilia esse entia rationis et in continuo esse aliquod fundamentum, ut concipi aut fingi possint. Quod esse alienum a mente auctorum sic loquentium, satis per se est evidens“ (l. c. n. 28). Er selbst gibt die Potentialität nur zu „quoad realem divisionem, non quoad realem existentiam (l. c. n. 34). Cf. Pererius, De rer. princip. Lib. X. cap. V.

[2]) Fonseca, Comment. in Met. Aristot. ed. Francof. 1599. Tom. II. col. 674.

[3]) Herbart, SS. WW. Herausgegeben von Hartenstein Bd. I. S. 178. Leipzig 1850.

So richtig es ist, dass der abstrahirende Verstand bei der begrifflichen Bearbeitung eines Körpers sehr viel mit Beschränkungen, Aufhebungen und Verneinungen hantirt, ebenso falsch ist es, dass diese Betrachtungsweise nur Negationen enthalte oder gar in Negationen vollends aufgehe. Mit Nichten. Was der Verstand bei der Begriffsbildung der Linie wegdenkt, ist ja nicht die Linie selbst, sondern etwas ihr Fremdes und Aeusserliches, nämlich die zweite und dritte Ausdehnung, nach deren Abstreifung erst die Linie in ihrer unverhüllten Gestalt zum Vorschein kommt. Durch Entfernung eines dem Begriffe Fremden und Aeusserlichen wird aber dieser selbst so wenig in Negation aufgelöst, dass vielmehr gerade der übrig gelassene Begriffsrest, der ohne Aufhebung des ganzen Denkinhaltes nicht selbst auch hinweggedacht werden kann, die grundlegenden Wesensmerkmale liefert. Trotz allen Abstrahirens und Negirens bleibt mithin die Linie eine positive Dimension, gleichwie auch die Fläche ihre zweidimensionale Realität behält, ob zwar der Geist durch Aufhebung der Tiefenabmessung zu ihrem Begriffe gelangt ist.

Uebrigens steht für die objective Realität der Grenzgebilde die realste, positivste und sicherste aller exacten Wissenschaften sozusagen mit ihrem Blut und Leben ein: ich meine die Geometrie. Wir sind die objective Geltung dieser Wissenschaft in einem Masse anzuerkennen gewöhnt, dass wir ihre Sätze und Ergebnisse an die physikalische Erscheinungswelt unbedenklich wie einen unfehlbaren, nie versagenden Massstab anlegen und eher an Sinnestäuschungen oder Rechenfehler glauben, als die Richtigkeit eines ihrer Sätze bezweifeln. Durch Verwerfung der Realität von Flächen, Linien und Punkten aber würde die Geometrie nicht nur etwa in ihren tiefsten und festesten Grundlagen erschüttert, sie würde auch geradezu aus ihren innersten Wurzeln gehoben, ja vernichtet. Die ebene Geometrie hat es insbesondere mit Linien und Flächen zu thun. Wären nun diese nichts weiter als blosse Verneinungen, entspräche denselben kein gleichwerthiges Substrat in der Aussenwelt, so müssten wir uns zur ungeheuerlichen Behauptung versteigen, dass die genaueste und sicherste aller Wissenschaften sich ihr eigenes Formalobject selber erst vorlöge und aus der unverlässigen Traumstätte einer unbändigen Einbildungskraft hervorholte. Eine solche Behauptung aber widerlegt sich wohl selbst. Mit Recht wiesen daher die Scholastiker zum Erweise der Realität von Punkt und Linie auf den be-

kannten Satz des Euklides hin, dass eine Kugel eine gegebene Fläche nur in einem Punkte, ein Cylinder aber nur in einer Linie berühren könne (Euclid. Element. III, 16). Wie aber die Berührung keine Einbildung sei, so müsse auch das, worin und wodurch der Contact seine Vermittelung finde, dem Gebiete der Wirklichkeit angehören[1]). Diese Beweisführung erscheint so überzeugend und schlagend, dass sie auch heute von ihrer Kraft noch nichts eingebüsst hat. Neuere Entdeckungen auf dem Gebiete der Mathematik stehen dieser Anschauung nur scheinbar im Wege.

Mit einem gewissen Schein von Berechtigung nämlich liesse sich gegen die Realität der abgehandelten Grenzgebilde höchstens die neueste, von Gauss und Lobatschewski entdeckte, von den Gebrüdern Lolyai weiter ausgebildete sog. „imaginäre Geometrie" als Sturmbock ins Feld führen. Was lehrt und will denn diese neue Geometrie? Von der paradoxen Voraussetzung ausgehend, dass die Winkelsumme eines ebenen Dreiecks kleiner sei als 2R, führt dieselbe widerspruchsfrei ein förmliches System von Lehrsätzen durch, die unseren thatsächlichen Raumverhältnissen und Raumanschauungen stracks ins Gesicht schlagen. Zudem erhebt sie den Anspruch auf grössere Allgemeinheit und Voraussetzungslosigkeit, da die sog. „Euklidische Geometrie", welche unseren ebenen Raum, sowie er ist, zur Voraussetzung hat, wie ein Specialfall im allgemeinen Gesetz in ihr enthalten sei[2]). Aus der widerspruchsfreien Durchführbarkeit einer solchen unserem Raum widersprechenden Geometrie schliessen, unter Zuhülfenahme anderweitiger Beweismittel, unsere modernen Raumtheoretiker Riemann, Helmholz, Benno Erdmann, Fr. Zöllner u. A. auf die Möglichkeit, ja Thatsächlichkeit anders gearteter Räume, als unser

[1]) Cf. Suarez, l. c. Tom. II. p. 382. „Respondent aliqui (fährt Suarez fort) non posse esse realem contactum inter huismodi corpora (Ebene und Kugel). Sed hoc tam est per se incredibile, ut nulla indigeat confutatione." Zu der erwähnten „unglaublichen" Ausflucht hatte u. A. sein Lehrer Fonseca gegriffen, aber nur nach Weise eines Zweifels: „Dici quoque fortasse potest etc." (l. c.)

[2]) Näheres in meiner diesbezüglichen Abhandlung im „Literarischen Handweiser" 1881, No. 298, 299. Vergl. Briefwechsel zwischen Gauss und Schumacher V, 247, 269. — Crelle's Journal für Mathematik 1837, XVIII, 295. Frischauf, Absolute Geometrie nach Joh. Bolyai, Leipzig 1872. Von Schweighardt wird die „imaginäre Geometrie" die „Astralgeometrie", von Schmitz-Dumont aber „Pangeometrie" genannt.

empirischer, ungekrümmter, ebener Raum ist, den sie zur Unterscheidung von jenen speciell den „Euklidischen Raum“ nennen. Dass der empirisch gegebene oder Euklidische Raum ein solcher ebener Raum sei, in welchem die Winkelsumme eines Dreiecks weder über, noch unter zwei Rechten liege, das wird bereitwilligst als eine Erfahrungsthatsache eingeräumt. Geleugnet wird dagegen entschieden, dass dem auch a priori so sein müsse. Unser Raum, für den faktisch die Euklidische Geometrie Geltung hat, schliesst die Möglichkeit anders gearteter Räume so wenig aus, dass es ganz gut auch gekrümmte Räume von bestimmtem Krümmungsmass, und Räume von mehr als drei Abmessungen geben kann.

Dass indess mit derartigen Aufstellungen einer Willkür Thür und Thor geöffnet wird, in welcher eine orientalische Einbildungskraft sich allerdings behaglich fühlen mag, liegt auf der Hand. Eine Widerlegung der modernen Raumtheorie und ihrer metageometrischen Voraussetzungen zu liefern, ist nicht dieses Ortes: sie ist schon von Anderen mit Glück versucht und, im grossen Ganzen, auch siegreich durchgeführt worden[1]). Unsere Aufgabe besteht an dieser Stelle nur darin, mit Nachdruck hervorzuheben, dass weder die neue Raumtheorie, noch die ihr zum Grunde gelegte sog. „imaginäre Geometrie“ die von uns verfochtene Realität der geometrischen Grenzgebilde in irgend welcher Weise bedroht. Was könnte eine solche allgemeinere, voraussetzungslose, vom Euklidischen Raum theoretisch hinwegsehende Geometrie im Grunde auch bedeuten? Doch nicht, dass sie die Euklidischen Flächen und Linien zu blossen Hirngespinnsten herabdrückte! Im besten Falle bekämen wir nur einen Zuwachs von bislang unbekannten Raumgrössen und Raumverhältnissen; einen Umsturz der alten und bekannten brächte sie uns gewiss nicht. Gesetzt auch, die imaginäre Geometrie enthielte das allgemeine Gesetz, von dem die Euklidische Geometrie nur einen Specialfall bildete, so müsste doch der Specialfall die gleiche objective Berechtigung beanspruchen, wie das allgemeine Gesetz, in welchem er wurzelte und unter welchem er befasst wäre. Der reale Seinscharakter der „Individisibilien“ würde davon nicht berührt.

1) Vgl. v. Hertling, Bericht der Görresgesellschaft 1877. S. 35 ff. Gutberlet, Die neue Raumtheorie. Mainz 1882 u. a. m.

Man könnte uns nun freilich die von Beltrami entdeckten sog. „pseudosphärischen Flächen“ triumphirend entgegenhalten und aus dem imaginären Charakter derselben auf den imaginären Charakter der Flächen überhaupt einen Schluss ziehen. Es sind dies äusserst merkwürdige Flächen von einer solchen Beschaffenheit, dass sie sich in unserem ebenen Raum in ihrer Totalität gar nicht aufwickeln und darstellen lassen. „Die Pseudosphäre“, so führt Helmholtz des Näheren aus, „ist eine sattelförmige Fläche, von der in unserem Raum nur begrenzte Stücke oder Streifen zusammenhängend dargestellt werden können, die man aber doch nach allen Seiten sich ins Unendliche fortgesetzt denken kann. Das verschobene Flächenstück muss dabei seine Biegung, aber nicht seine Dimensionen ändern, gerade so wie man auf einem durch dütenförmiges Zusammenrollen einer Ebene entstandenen Kegel ein Papierblatt hin- und herschieben kann. Ein solches passt sich der Kegelfläche überall an, aber muss der Spitze des Kegels näher stärker gebogen werden, und kann über die Spitze hinaus nicht so verschoben werden, dass es dem existirenden Kegel und seiner idealen Fortsetzung jenseits der Spitze angepasst bliebe. Wie die Ebene und die Kugel, sind die pseudosphärischen Flächen von constanter Krümmung, so dass sich jedes Stück derselben an jede andere Stelle der Fläche vollkommen anschliessend anlegen kann, und also alle an einem Ort der Fläche construirten Figuren an jeden anderen Ort in vollkommen congruenter Form und mit vollkommener Gleichheit aller in der Fläche selbst liegenden Dimensionen übertragen werden können. Das von Gauss aufgestellte Mass der Krümmung, was für die Kugel positiv und für die Ebene gleich Null ist, würde für die pseudosphärischen Flächen einen constanten negativen Werth haben, weil die beiden Hauptkrümmungen einer sattelförmigen Fläche ihre Concavität nach entgegengesetzten Seiten kehren. — Ein Streifen einer pseudosphärischen Fläche kann zum Beispiel aufgewickelt als Oberfläche eines Ringes dargestellt werden. . . Auch zu einem kelchförmigen Champagnerglase mit unendlich verlängertem, immer dünner werdendem Stile könnte eine Hälfte einer pseudosphärischen Fläche aufgewickelt werden. Aber an einer Seite ist sie nothwendig immer durch einen scharf abbrechenden Rand begrenzt, über den hinaus eine continuirliche Fortsetzung der Fläche nicht unmittelbar ausgeführt werden kann. Nur dadurch, dass man jedes einzelne Stück des Randes losgeschnitten und längs der Fläche des Ringes oder

Kelchglases verschoben denkt, kann man es zu Stellen von anderer Biegung bringen, an denen weitere Fortsetzung dieses Flächenstücks möglich ist“ [1]). So weit Helmholtz.

Es möchte nun den Anschein gewinnen, als ob in der Abnormität der pseudosphärischen Gebilde, wie sie eben zur Darstellung gelangten, sich ihr imaginärer Charakter von selbst deutlich verrathe. Was sollten nun aber die Euklidischen Flächen, mit dem constanten Krümmungsmass = 0, vor den pseudosphärischen voraus haben? Müsste nicht auch ihre Realität, mit der metaphysischen Sonde geprüft, in Nichts zerfliessen, uns unter den Händen zerrinnen?

Indess eine unbefangene Würdigung aller in Betracht kommenden Verhältnisse zeigt gar bald, dass die schöne Entdeckung Beltrami's alles Andere als einen jähen Sturz der Euklidischen Geometrie oder gar der geometrischen Grenzgebilde bedingt. Gesetzt sogar den unwirklichen Fall, dass die pseudosphärischen Flächen durch und durch auf Fiction des Geistes beruhten, so könnten doch die Euklidischen Gebilde dadurch in den imaginären Process nicht mitverwickelt werden. Diese haben mit jenen an und für sich nichts zu thun. Jahrtausende lang war die Euklidische Geometrie als festgefügtes System schon ausgebildet, als die Pseudosphäre entdeckt wurde; die neue Entdeckung an sich aber ist doch nicht im Stande, durch das uralte festgemauerte Gebäude einen Riss zu ziehen, geschweige dessen Fundamente zu verschütten. So wenig den reellen Zahlen von Seiten der erst später entdeckten imaginären Zahlen Gefahr drohte, ebenso wenig vermag die Pseudosphäre die Realität der Euklidischen Grenzgebilde ins Wanken und zu Falle zu bringen. Doch es ist weiterhin gänzlich falsch, dass die Beltrami'schen Flächen, die der Euklidischen Geometrie als einer exacten Wissenschaft gefährlich werden sollen, eine blosse Fiction im Sinne eines Gedankendinges oder „ens rationis“ seien. Man hat ja von ihnen analoge Sätze bewiesen, wie von ebenen und kugelflächigen Figuren, so z. B. dass die Winkelsumme eines pseudosphärischen Dreiecks stets kleiner ist als 2 R., dass die Geradeste zwischen zwei Punkten zugleich auch

1) H. v. Helmholtz, Vorträge und Reden, Bd. II. S. 11—14. Braunschweig 1884. Cf. Beltrami, Saggio d'interpretazione della Geometria non-Euclidea. Napoli 1868; vergl. Benno Erdmann, Axiome der Geometrie S. 55 ff. Leipzig 1877. — Gauss, Disquisitt. generales circa superficies curvas. Comment. Societ. reg. scientiar. Goetting. 1828. Tom. VI. p. 99 sqq.

(wie in der Ebene) die kürzeste Linie ist u. s. w. Ein bloss gedachtes Etwas, ein Nichts könnte solche positive Eigenschaften nicht an sich tragen. Die Pseudosphäre ist darum ein durchaus reales Gebilde, und als solches Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung.

Auch ist es eine blosse Täuschung zu glauben, die Pseudosphäre stehe mit dem Euklidischen (Erfahrungs-) Raum in wirklichem Widerspruch, lasse sich folglich nur als eine Fiction des Geistes, als ein „ens rationis" begreifen. Mit Nichten. Wer so argumentirt, der vergisst, dass die Pseudosphäre eine blosse Fläche ist, die trotz ihrer abnormen Eigenschaften mit dem dreidimensionalen Raum gerade so wenig in Conflict gerathen kann, wie jede beliebige andere Fläche. Wer hätte jemals die Kugel- oder Eifläche zu einem imaginären, dem Euklidischen Raum widersprechenden Gebilde deshalb umzustempeln gewagt, weil weder die eine noch die andere sich „zusammenhängend im Raume darstellen" oder auf einer Ebene glatt abwickeln lässt, wie dies doch mit einem Kegelmantel oder einer Cylinderfläche gelingt? Ueberhaupt findet das Krümmungsmass, nach den grundlegenden Untersuchungen von Gauss, ausschliesslich auf (gekrümmte) Flächen Anwendung, und in der kritiklosen Uebertragung des Krümmungsmasses auf den Raum, auf dessen Leib es doch von Hause aus gar nicht zugeschnitten war, erblicken wir eine unberechtigte *ἀνάβασις εἰς ἄλλο γένος*, die zugleich als das *πρῶτον ψεῦδος* der ganzen Riemann-Helmholtz'schen Raumtheorie bezeichnet werden muss.

Von welcher Seite immer wir also die geometrischen Grenzgebilde betrachten mögen, ihre Realität und objective Geltung ausserhalb unserer (subjectiven) Anschauung ruht auf Grundlagen so fest und so stark, dass der heftigste Anprall nicht im Stande sein wird, dieselben jemals aus den Fugen zu heben. Und hiermit hätten wir die Vertheidigung des Obersatzes unseres anfänglichen Syllogismus durch alle Instanzen hindurch fortgeführt und zu einem siegreichen Ende gebracht.

Was nun weiter den Untersatz anbetrifft, so dürfen wir uns kürzer fassen. Es wurde darin behauptet, dass dem unendlich Kleinen ein höheres Mass von Realität zukomme, wie den Grenzgebilden. Prüft man den Seinsgehalt der unendlich kleinen Grössen mit dem Massstab der geometrischen Grenzgebilde, so stellt sich für jene ein grösserer Gehalt heraus, als für diese. Und in der That: das Mass von Sein wird am sichersten aus der Höhe der

Leistung erschlossen, für welche ein Ding sich als befähigt erweist, wie aus dem bekannten Axiom erhellt: „Operari sequitur esse“ [1]). Die höhere Leistungsfähigkeit des unendlich Kleinen springt aber in die Augen, wenn man erwägt, welche Rolle dasselbe in der Zusammensetzung des Stetigen spielt. Die unendlich kleinen Grössen, als Elemente des Stetigen, sind die natürlichen Vermittler und Träger bei der inneren Zusammensetzung und Ineinsfügung der Theile, aus denen das Stetige resultirt. Wohl durch Häufung von unendlich kleinen Grössen, nicht aber von Grenzgebilden lässt sich Stetiges erzielen. Man setze noch so viele Linien neben oder aneinander, niemals wird kraft dieser Operation eine Fläche herauskommen; denn immer wird, in Folge ihrer Ausdehnungslosigkeit, Linie um Linie in genauester Deckung in sich selbst aufgehen. Das Gleiche gilt vom Punkt und von der Fläche, wenn es sich darum handelt, durch blosse Zusammensetzung daraus eine Linie oder einen Körper zu erzeugen.

Eine andere Bewandtniss hat es hingegen mit dem unendlich Kleinen. Gleichwie z. B. eine Fläche durch stetiges Theilen sich schliesslich in lauter unendlich kleine Flächen-Differentiale auflösen lässt — gleichviel ob letztere als potentiale oder als actuale Grössen gefasst werden — so lässt sich umgekehrt aus den also gewonnenen Flächen-Elementen die ursprüngliche Fläche rückwärts wieder zusammensetzen. Auf dieser letzteren Operation ist die ganze Integralrechnung in dem Sinne, wie Leibniz sie verstand, aufgebaut. Die unendlich kleinen Grössen sind, als die zusammensetzenden Elemente des Stetigen, darum gerade so real, wie das Stetige selbst. Dieser bedeutende Vorsprung nun, den das unendlich Kleine vor den geometrischen Grenzgebilden hat, gestattet einen berechtigten Schluss auf seinen grösseren Gehalt an Realität, der sich — wie eben gezeigt — aus seiner grösseren Leistungsfähigkeit unmittelbar ergibt.

Damit ist aber die von Anfang an bekämpfte Anschauung, welche im unendlich Kleinen nur eine mathematische Fiction, ein Gedankending, ein „ens rationis“, einen imaginären Begriff u. dgl. erblicken wollte, endgültig ausgeschlossen.

---

1) Cf. S. Theol. I. p. qu. XII. art. 4 c. — Reeb. Thesaur. philos. ed. Cornoldi. p. 291. Paris. 1875.

II.

Argument aus der Betrachtung der verschiedenen Klassen von Gedankendingen.

Indessen sind die Schwierigkeiten, welche der Geist in der begrifflichen Wesenheit des unendlich Kleinen von jeher empfand, zu gross, die Ausflüchte und Versuche, welche auf eine völlige Ausschliessung dieser „räthselhaften Grössen" aus unserer ganzen Begriffswelt ausgehen, zu zahlreich und verfänglich, als dass wir nicht durch ein tieferes Eingehen auf den ganzen Umfang dessen, was im Begriffe eines Gedankendinges liegt, sowie durch eine vollständige Ausschliessung aller denkbaren Deutungen und Auswege suchen sollten, ein neues Argument zu Gunsten der Realität des unendlich Kleinen zu gewinnen. Um systematisch zu Werke zu gehen, so ist vor Allem aus der Ontologie als bekannt vorauszusetzen, dass das Gebiet der „entia rationis" sich in drei verschiedene Gruppen gliedert: 1) Negationen (z. B. Finsterniss, Nacht) und Privationen (z. B. Blindheit, Dummheit); 2) unmögliche Begriffe (z. B. viereckiger Kreis, körperlicher Geist) und imaginäre Zahlen (z. B. $\sqrt{-1}$); 3) logische Unterscheidungen (z. B. zwischen Sokrates und Mensch) und logische Beziehungen (z. B. des Prädicats zum Subject, der Gattung zur Art etc.)[1]. Es entsteht die Frage: Lässt sich das unendlich Kleine unter einer dieser drei Kategorien von entia rationis unterbringen? Untersuchen wir die Sache im Einzelnen.

Den Beweis, dass die unendlich kleinen Grössen nicht in blossen Negationen und Privationen bestehen können, haben wir eigentlich schon im Verlaufe der vorausgehenden Erörterungen vorweggenommen. Mit Nichts lässt sich eben nichts anfangen, also auch nicht rechnen. Wo die Mathematik trotzdem mit Nullen rechnet, da sind dieselben entweder keine absoluten oder wirklichen Nullen, oder aber, wo sie es sind, keine unendlich kleinen Grössen[2].

[1] Vergl. Gutberlet, Metaphysik S. 7. Münster 1880; cf. S. Schiffini, Principia philosophica ad mentem Aquinatis p. 441 squ. Augustae Taurinor. 1886; vergl. Commer, System der Philosophie I. 36. ff. Münster 1883.

[2] Beispiele s. bei Lübsen, Einleitung in die Infinitesimal-Rechnung S. 87—95. Leipzig 1862.

Ob sich das unendlich Kleine aber auch der Eingliederung in die zweite Klasse der entia rationis, welche die unmöglichen Ideen und imaginären Zahlen umfasst, ebenso hartnäckig widersetze, das könnte auf den ersten Blick zweifelhaft erscheinen. In der That sehen wir den grossen Leibniz unter den vielen Auswegen, die er bei seinem steten Hin- und Herschwanken aufsuchte, um dem schwierigen Begriff dieser geheimnissvollen Grössen zu entrinnen, auch zu dieser Ausflucht greifen, dass er die unendlich kleinen (Infinitesimal-) Grössen kurzer Hand auf gleiche Stufe mit den imaginären Grössen stellt. Hören wir ihn selbst. Er schreibt: „Si omnino ultimum aliquod vel saltem rigorose infinitum quis intelligat, potest hoc facere, etsi controversiam de realitate extensorum aut generatim continuorum infinitorum aut infinite parvorum non decidat, imo etsi talia impossibilia putet: sufficerit enim in calculo utiliter adhiberi, ut imaginarias radices magno fructu adhibent Algebristae“ [1]). Leibnizens Vorschlag, der auf eine so leichte und einfache Weise allen metaphysischen Schwierigkeiten aus dem Wege zu gehen scheint, hat allerdings etwas Verführerisches an sich, wenn man die grossen Erfolge betrachtet, die der Mathematik aus der Einführung der „imaginären“ Zahlen und „falschen“ Wurzelgrössen erwuchsen. Wem es in der That gelänge, unter Umgehung des Unendlichkeitsbegriffes die wissenschaftlichen Grundlagen der Differential- und Integralrechnung zu legen, die grossartigen, zu tiefem Staunen hinreissenden Ergebnisse derselben durch eine andere haltbare Deutung der Differentiale zu erklären und so das unendlich Kleine gegen ein wesenloses Schemen, ein blosses Gedankending, eine „nützliche Fiction“, eine imaginäre Grösse u. dgl. umzutauschen: Dem wäre der Dank aller Philosophen und Mathematiker sicher. Aber die Zauberformel ist noch immer zu finden, welche die hartnäckig an ihrem Dasein festhaltenden Differentiale in das Schattenreich der „entia rationis“ verwiese. Um dieses schwierige Unternehmen wirksam zu fördern, müsste die Axt doch viel tiefer angelegt werden, als Leibniz thut. Mit der blossen Berufung auf die „falschen Wurzeln“ und „imaginären Zahlen“ ist die Sache sicher

[1]) In der „Historia et origo calculi differentialis a. G. G. Leibnitio conscripta“ Append. p. 13. Herausgeg. von Dr. Gerhardt Hannover 1846. Vergl. Leibniz. Philosophische Schriften. Ausg. von Erdmann S. 436; Baumann, die Lehren von Raum, Zeit und Mathematik in der neueren Philosophie Bd. II. S. 47 ff. Berlin 1869.

nicht abgethan. Denn noch immer bliebe die ärgerliche Frage zu erledigen: Sind denn die „falschen" Wurzelgrössen, die „imaginären" Zahlen der Algebristen wirklich unmögliche Begriffe, welche, aus unverträglichen Begriffsmerkmalen zusammengesetzt, wie sie sind, an einem unheilbaren inneren Widerspruch kranken? Sind sie Phantome, Hirngespinnste? Aber wenn man dies im Ernste behauptet, wie ist es denkbar, mit widersprechenden Begriffen völlig widerspruchsfreie Ergebnisse von erstaunlicher Genauigkeit und Fruchtbarkeit zu erzielen? Dass aus falschen Prämissen zuweilen per accidens ein richtiger Schlusssatz sich ergibt, lässt sich begreifen. Aber ist es nicht selbst ein heller Widerspruch, vermittelst der Combination von unsinnigen Begriffen zu Sinn und Ordnung, auf dem Wege des Widerspruchs, der „methaphysischen Lüge", zur objectiven Wahrheit zu gelangen?

Der Mathematikerfürst Gauss hat auf diese und ähnliche Fragen die schlagendste Antwort gegeben. Aus seinen scharfsinnigen Untersuchungen über die Zahlen-Metaphysik geht unwiderleglich hervor, dass die imaginären Wurzelgrössen einen sehr vernünftigen, realen Untergrund aufweisen. Mit einem Wort: er hat das Scheingewebe der sog. „imaginären Grössen" durchlöchert und hinweggefegt, indem er ihnen ein reales Substrat anwies. „Die ersten Algebristen", bemerkt er selbst, „nannten noch die negativen Wurzeln der Gleichung ‚falsche Wurzeln' ... Allein so wenig man in der allgemeinen Arithmetik Bedenken hat, die gebrochenen Zahlen mit aufzunehmen, obgleich es sehr viele zählbaren Dinge gibt, wobei eine Bruchzahl ohne Sinn ist, ebenso wenig durften in jener den negativen Zahlen gleiche Rechte mit den positiven deshalb versagt werden, weil unzählige Dinge kein Entgegengesetztes zulassen. Die Realität der negativen Zahlen ist hinreichend gerechtfertigt, da sie in unzähligen anderen Fällen ein adäquates Substrat finden. Allein die den reellen Grössen gegenübergestellten imaginären ... sind noch immer weniger eingebürgert als nur geduldet, und erscheinen also mehr wie ein an sich inhaltleeres Zeichenspiel, dem man ein denkbares Substrat unbedingt abspricht" [1]). Indem nun Gauss dazu übergeht, in höchst scharfsinniger Darlegung den ebenfalls reellen Gehalt der imaginären Zahlen zu erweisen, gelingt es

[1]) Gauss in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" 1836 bei Lübsen, Lehrbuch der Analysis S. 85 ff, Hamburg 1860.

ihm, in dem Ausdruck $\sqrt{-1}$ eine ganz neue Art von „Einheit" zu entdecken, welche neben der positiven Einheit $(+1)$ und der negativen Einheit (-1) ebenbürtig dasteht und gerade so reell ist, wie beide. Er nennt dieselbe aus Gründen, die hier nicht weiter erörtert werden können, die „laterale Einheit" und bestimmt ihr Verhältniss zur „directen" (positiven) und „inversen" (negativen) Einheit dahin, dass sie zwischen beiden letzteren die mittlere Proportionale bilde. Wenn nun aber einmal die Täuschung zerstreut ist, dass man die „imaginären Zahlen" lediglich als ein „inhaltsleeres Zeichenspiel", als ein mathematisches Spielzeug behandeln könne, so muss noch viel mehr die verhängnissvollere Anschauung fallen gelassen werden, als ob das unendlich Kleine nur eine Ausgeburt des mathematischen Gehirns, ein lehrreiches Belustigungsmittel des höheren Calcüls sei. Wir gehen sogar noch einen Schritt weiter und sagen: Auch wenn es Gauss nicht geglückt wäre, die Illusion der imaginären Grössen zu zerstören, so bliebe dennoch in Betreff der unendlich kleinen Grössen (Differentiale) die Zulässigkeit und Anwendbarkeit jener Benennung absolut ausgeschlossen. Denn da die wesentliche Aufgabe des unendlich Kleinen darin besteht, die innere Constitution des Stetigen zu vermitteln, so müssen die letzten Elemente, aus denen ein Kreisbogen, ein Sinus, eine Tangente etc. sich zusammensetzt, von derselben wesentlichen Beschaffenheit sein, wie das Ganze selbst [1]). Ist aber dieses reell, so können seine Bestandtheile nicht „imaginär" sein. „Gibt man einmal zu", bemerkt Lübsen, „dass ein Mensch wirklich sterbe, mithin seine Lebenszeit ganz verleben kann, so muss man auch zugeben, dass das letzte Glied seiner Lebensprogression (Grenze) eine wirklich untheilbare Grösse (ein Hauch, ein Augenblick) ist . . . . Dass ein solches Gedankending etwas unpassend noch Grösse genannt wird, wird Der entschuldigen, der für diese übersinnliche Vorstellung keinen besseren Ausdruck weiss" [2]). Wenn Lübsen zwar in der soeben angeführten Stelle die Bezeichnung „Gedankending" gebraucht, so versteht er, wie aus dem Zusammenhang hervorgeht, darunter kein „ens rationis" in dem Sinne, wie wir es von Anfang an bekämpften. Es ist ein „Gedankending" im Sinne von „übersinnlichem Sein", mithin ein wirkliches, obgleich nur vom Verstande auffassbares Sein; eine zwar „unangebbare

[1]) Vgl. Wenck, Grundlehren der höheren Analysis, S. 154 ff. Leipzig 1872.

[2]) Lübsen, Ausführliches Lehrbuch der Arithmetik und Algebra S. 251. Leipzig 1869.

Grösse", aber darum doch immer noch „Etwas" innerhalb der Kategorie der Grösse [1]). Mit Recht schliesst deshalb J. J. Littrow, dass man die unendlich kleinen Grössen „nicht, wie Manche glauben, als blosse Einbildungen betrachten kann, die sich die Geometer zu ihren Untersuchungen ausgedacht haben" [2]).

Lassen sich die unendlich kleinen Grössen endlich vielleicht in die dritte Kategorie der entia rationis, welche die logischen Beziehungen uud Unterscheidungen umfasst, mühelos eingliedern? Logische Beziehungen und Unterscheidungen sind solche, welche nur der Geist setzt, welche also in den Dingen selbst, vor dem Denken, nicht vorhanden sind. Beziehungen und Unterscheidungen, die unabhängig vom denkenden Geiste in den Dingen zu Recht bestehen, und darum von diesem beim Denkact als schon vorhanden vorgefunden werden, sind eben keine logischen, sondern reale Beziehungen und Unterschiede. Nicht diese letzteren, sondern nur erstere gehören zu den „entia rationis." Wenn nun Klügel die Differentiale als „die nur unter sich vergleichbaren unendlich kleinen Unterschiede einer stetigen Reihe" definirt [3]), so könnte man auf den Einfall gerathen, das unendlich Kleine auf die Kategorie der logischen Beziehungen und Unterscheidungen zurückzuführen. Denn es bleibt ja immer wahr, dass in letzter Instanz der Geist des Mathematikers es ist, der jene unendlich kleinen Unterschiede setzt, dass also ohne jene Bezugsetzung des Geistes, kraft welcher die Grenzen fixirt werden, solche Unterschiede nicht existirten. Und in der That, wären dieselben schon von Haus aus, also vor allem Denken, gegeben, so wäre nicht abzusehen, wie wir an jener inneren Getheiltheit und Zerrissenheit des Stetigen vorbeikämen, gegen die wir uns Eingangs dieser Untersuchung so entschieden verwahren zu sollen glaubten. Was fehlt also dem unendlich Kleinen noch zu einem „ens rationis"?

Hierauf lässt sich Manches erwiedern. Fürs Erste muss betont werden, dass dem Stetigen mit Beziehung auf den Geist, der darin unendlich kleine Unterschiede entdeckt, eine privilegirte Ausnahmestellung zukommt. „Die stetige Grösse", so bemerkt treffend Gutberlet, „hat das Eigenthümliche, welche kein anderes Ganze mit

[1]) Vgl. Lübsen, Einleitung in die Infinitesimalrechnung S. 60. Leipzig 1862.
[2]) J. J. Littrow, Anleitung zur höheren Mathematik S. 43. Wien 1836.
[3]) Klügel, Mathematisches Wörterbuch I. 815. Leipzig 1802.

ihr gemein hat, dass die potentialen Theile, die sie virtuell in sich enthält, durch den blossen Gedanken, d. h. durch blosse mentale Fixirung einer Grenze in ihr, in actuale Theile zerlegt werden" [1]). Der Geist vermag mithin in unserem Falle Theile zu setzen, ohne diese Theile zu machen; er trägt nichts von dem Seinigen hinein, indem er sich zu denselben in Denkbeziehung setzt. Nur die Grenzfixirung ist sein Werk; die Realität der begrenzten Theile aber besteht so unabhängig von ihm, dass dieselbe vielmehr der Erkenntniss sachlich vorausgeht.

Aber die aufgeworfene Schwierigkeit lässt sich noch tiefer, gleichsam an ihrer Wurzel, fassen und entwerthen. Denn bestände dieselbe zu Recht, beruhte sie auf mehr als blosser Scheindialektik: so liefe zugleich auch das ganze grosse Gebiet des objectiv Möglichen überhaupt Gefahr, ins Nebelreich blosser Gedankendinge, inhaltsloser Geistesschöpfungen ohne objectiven Werth zu versinken. Nach dem scholastischen Exemplarismus, wie er vom hl. Augustinus, hl. Thomas v. Aquin und insbesondere vom hl. Bonaventura vertreten wird [2]), existirt auch das Mögliche in seinen verschiedenen Besonderungen (Engel, Mensch, Stein etc.) nicht eher, als bis Gottes differenzirender Verstand dasselbe in diesen seinen Besonderungen erkannt hat. Vor dem göttlichen Erkenntnissact gibt es mögliche Einzelwesenheiten nur der Kraft und Wurzel nach — virtute —, insofern die göttliche Wesenheit bei ihrer unendlich mannigfaltigen Nachahmbarkeit nach Aussen aus sich fähig ist, unendlich viele Sonderwesenheiten in sich auszuprägen und gleichsam abzuspiegeln. Erst Kraft des göttlichen Gedankens aber, der hinzukommen muss, treten die wurzelhaften Wesenheiten aus ihrer Unbestimmtheit in den eigentlichen (idealen) Möglichkeitszustand, den sog. „status possibilitatis" ein [3]). Daher denn auch alle geschöpf-

---

[1]) Gutberlet, Metaphysik S. 71. Münster 1880. Diese Betrachtung schliesst zugleich die strenge „distinctio rationis ratiocinatae" für unsern Fall aus.

[2]) Cf. Jeiler, De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae. Quaracchi 1883. Eine meritorische Erörterung der Frage nach dem „Ursprung der inneren (ontologischen) Möglichkeit der Geschöpfe" findet man bei Schiffini, Princip. philosoph. ad mentem Aquinatis p. 638—649. 1886.

[3]) Der Skotist De Rada erläutert diesen Satz also: „Creatura ante actum divinae cognitionis nullum esse formale proprium habet in Deo, nec cognitum nec possibile nec intelligibile: licet haec quasi virtualiter habeat in divina essentia ante actum divini intellectus." Controversiae theolog. Tom. I. p. 466. Coloniae 1620.

liche Erkenntniss von den möglichen Dingen in letzter Instanz auf den göttlichen Ideen fusst, in welchen, als in ebenso vielen Prototypen, die möglichen Wesenheiten von Ewigkeit her ihre ideale Besonderung und Differenzirung erfuhren. Indem wir mögliche Dinge denken, denken wir thatsächlich nur die göttlichen Ideen nach, die da den Grundpfeiler und die Urvoraussetzung all unseres Denkens bilden.

Ganz auf dieselbe Rangstufe treten nun aber auch die unendlich kleinen Grössen als Elemente des Stetigen. Wie das Gebiet des rein Möglichen ohne den besondernden göttlichen Gedanken nur ein unendlich grosses unbestimmtes Continuum darstellt, so gross wie Gottes unendliche Wesenheit und Nachahmbarkeit selber — ein Continuum, das erst durch den Hinzutritt des göttlichen Erkennens sozusagen in Parcellen und Einzelwesenheiten zerfällt: so stellt auch die stetige Grösse, so lange kein begrenzender und theilender Gedanke sie berührt, an und für sich lediglich eine in sich ungetheilte Einheit, zugleich aber auch eine virtuelle Vielheit dar, welch letztere durch den thätigen Herantritt des Geistes befähigt wird, in Theile ohne Ende zerlegt zu werden. Lassen wir nun den göttlichen Gedanken gleichsam plötzlich erwachen, so treten sofort Theile im Stetigen auf, und zwar so viele, als in wie viele es sich besondern lässt. Und da ein unendlich vollkommener Geist alle Theile und Theilungen erkennen muss, die überhaupt möglich sind — ob diese Erkenntniss eine distributive oder collective sei, verschlägt für den Augenblick nichts — so kann es im Stetigen keine unendlich kleinen Elemente (Differentiale) geben, die Gottes Verstand nicht schon von Ewigkeit her durch sein zerlegendes Denken actualisirt und besondert hätte. Wenn der Mathematiker bei der Behandlung stetiger Grössen bis zu Differentialen vordringt und dieselben in seine Formeln fasst, so stösst er im Grunde genommen nur auf Etwas, was nicht so sehr er selbst, als vielmehr das ewige Erkennen Gottes in dieser seiner Bestimmtheit gesetzt und besondert hat. Die unendlich kleinen Rechenmünzen, mit denen der Analyst hantirt, tragen sammt und sonders Bild und Stempel Gottes, in dessen reicher Münzstätte dieselben von Ewigkeit her geschlagen und geprägt worden sind. Nicht mit werthlosen Spielpfennigen hat er es zu thun, sondern mit coursfähigen Geldstücken von edelstem Metall und feinstem Gehalt. Und in der That, hätte er nur wesenlose Schemen, selbsterdachte und selbstgemachte Grössen unter Händen, so wäre

nicht abzusehen, wie wir uns der Folgerung entziehen könnten, dass auch das ewige, auf die Elemente des Stetigen gerichtete Erkennen Gottes ein blosses „ens rationis", ein Gedankending zum Gegenstand hätte: eine Behauptung, die sich in Ansehung der unendlichen, schattenlosen Vollkommenheit des göttlichen Wissens von selber aufhebt. Mich will daher bedünken, als ob die Identificirung des unendlich Kleinen mit der Kategorie der logischen Beziehungen und Unterscheidungen entweder geradezu auf die Vernichtung und Verflüchtigung der objectiven Möglichkeit der Dinge überhaupt hinauslaufe, oder zum Mindesten doch solidarisch mit einer solchen verknüpft sei. Gewiss sind die unendlich kleinen Grössen der Infinitesimalrechnung als Unterschiede (Differentiale) aufzufassen; aber diese Unterschiede sind wirkliche, vom Denken unabhängige, nicht bloss logische, vom Geist geschaffene Unterschiede.

Auch steht nicht zu befürchten, was schon Eingangs unserer Erörterungen als eine den Fragestand klärende Schwierigkeit eingeworfen wurde, dass die besondernde Erkenntnissthätigkeit der göttlichen Vernunft, in Folge der mentalen Zerlegung des Stetigen, dieses selbst derart zerstücke und bis zum Verschwinden atomisire, dass von demselben nicht einmal sein Begriff mehr übrig bleibe. Das Stetige bleibt stetig, auch wenn es vom Gedanken in die Kreuz und die Quer zerlegt wird. Ein geschöpflicher Geist ist nicht minder, wie der göttliche, im Stande, ein stetiges Ganzes, z. B. eine gegebene Linie AB, in beliebig viele Theile zu zerschneiden, ohne dasselbe zu vernichten. Das Ganze muss ja den Theilen, in die es und insofern es getheilt wird, vorausgehen. Erst muss das Ganze vorhanden und als solches erkannt sein, ehe es in seine Elemente zerlegt werden kann; dasselbe ist also, da eine Theilung ohne Ganzes undenkbar ist, sowohl das logische als das reale Prius der in ihm enthaltenen und aus ihm gewonnenen Theile. Die göttliche Erkenntniss der actualen Theile wird darum dieses Ganze ebensowenig in seinem Begriffe aufheben und als solches zerstören, wie die Erkenntniss der blossen Theilbarkeit, welch letztere ja den unverminderten Bestand eines Ganzen, das getheilt werden soll, nothwendig voraussetzt.

Um die aufgeworfene Schwierigkeit also zu lösen, brauchen wir in Gottes Geist nur zwei Erkenntnissmomente auseinanderzuhalten, die zwar nicht re, aber doch virtute voneinander verschieden sind: 1) die Erkenntniss des Stetigen sowie seiner Theil-

bärkeit, als „in priori signo“, und 2) die Erkenntniss der aus dem Stetigen gewinnbaren actualen Theile, als „in posteriori signo“. Beide Erkenntnissmomente schliessen sich nicht etwa gegensätzlich aus, sondern ergänzen sich vielmehr zu einer harmonischen Totalerkenntniss, welche daher beide Elemente in sich aufgehoben enthält. Die einseitige Vorstellung, als wenn das zerlegende Wissen Gottes die Stetigkeit selber aufs Spiel setzte und in ihrer Wurzel zertörte, wäre nur unter der falschen Voraussetzung aufrechtzuerhalten, dass zwischen den verschiedenen Erkenntnissfactoren, statt Harmonie und Ineinsfügung, nur Krieg und Widerstreit herrschte, ganz zu geschweigen von der handgreiflichen Absurdität, welche schon in der blossen ganz unvollziehbaren Forderung liegt, dass das theilende Wissen Gottes ein Stetiges, welches schon als vorhanden gedacht werden muss, durch die nachträgliche Zerlegung in Gedanken begrifflich vernichten sollte. Wie könnte auch ohne Verletzung des Princips vom Widerspruch ein Ganzes der begrifflichen Auflösung anheimfallen, wenn dem angeblichen Vernichtungsprocess dieses Ganze selber ursprünglich als Material zu Grunde liegt? Wir hätten sonst ja ein Stetiges und kein Stetiges zu gleicher Zeit.

Der metaphysische Nachweis der objectiven Bedeutung des unendlich Kleinen, der im Vorstehenden ohne mathematische Hülfsmittel auf rein philosophischem Wege versucht worden ist, hat für die höhere Mathematik gewiss eine tiefe und nachhaltige Bedeutung. Unser Zweck ging dahin, geradezu die Lebensinteressen dieser an der Schwelle der Philosophie weilenden Wissenschaft nach Kräften zu vertreten, sowie nach einer Deckung und Schutzvorrichtung zu suchen, welche die gefährdeten Lebensadern derselben gegen feige Ueberfälle wirksam zu vertheidigen im Stande wäre. Wenn die unendlich kleinen Grössen, an denen unseres Erachtens nicht einmal die so beliebte neuere „Grenzmethode“ vorbeikommt, nichts Anderes sind, als blosse Fictionen und Einbildungen des rechnenden Verstandes, nichts als fein erdachte Symbole ohne inneren Seinsgehalt: so beruht zuletzt die Differentialrechnung selber nur auf Fiction und Einbildung. Die anstaunenswertheste, die fruchtbarste, die schönste aller mathematischen Zweig-Disciplinen würde, bis in ihre untersten Wurzeln verfolgt, sich nur als ein markloses, hohles Luftgebilde erweisen, ohne Halt und Stütze im festen Boden des realen Seins! Hat der Begriff des unendlich

Kleinen hingegen objective Bedeutung, entspricht ihm eine wenn auch schwer fassbare intelligibele Realität, so geht uns nicht nur ein Licht auf über die unermessliche Fruchtbarkeit und Allseitigkeit der Differential- und Integralrechnung, sondern wir gewinnen vor allen Dingen auch ein tieferes Verständniss sowie einen beruhigenden Einblick in die Wahrheit und Festigkeit ihrer Grundlagen. Nicht nur der Mathematiker, auch der Philosoph fühlt sich befriedigt; indem sie sich auf der Grenzscheide ihrer respectiven Fachwissenschaften mit dem anfänglichen Gefühl gegenseitiger Entfremdung begegnen, reichen sie sich beide zuletzt versöhnt die Hände.

Zur Statistik der philosophischen Weltlitteratur des Jahres 1887.

Von Prof. Dr. J. Pohle.

Eine vergleichende Durchmusterung der im Jahre 1887 erschienenen philosophischen Werke gestattet einen interessanten Einblick in die Summe geistiger Arbeit, welche auf die Lösung der verschiedenen Welt- und Lebensprobleme verwendet worden ist, wie nicht minder in das Wesen der geistigen Spann- und Triebkräfte, welche die Speculation des Philosophie treibenden Europa nach Ziel und Richtung bestimmten oder beeinflussten. Zunächst lässt sich auf Grund der unten veröffentlichten Novitätenschau das Gesammtbild in einer statistischen Tabelle übersichtlich veranschaulichen. (S. die Tabelle).

Zum Behufe einer gerechten Würdigung der statistischen Tafel ist Folgendes zu bemerken: 1) In deutscher Sprache ist mehr als die Hälfte aller Werke, nämlich 282, verfasst, während die übrigen sich in folgendem Verhältniss auf die einzelnen Sprachen vertheilen. In Englisch sind 49, Französisch 36, Lateinisch 37, Italienisch 32, Russisch 9, Spanisch 5, Holländisch 2 und Portugiesisch 1 philosophische Werke geschrieben. Dabei vergesse man aber 2) nicht, dass das Ausland nur in seinen bedeutenderen Erscheinungen berücksichtigt wurde, wohingegen die Litteratur Deutschlands ziemlich vollständig herangezogen ward. Ein Rückschluss von der philosophischen Productionskraft Deutschlands auf diejenige fremder Länder ist, auf Grund unserer Statistik allein, mithin nicht ohne Weiteres statthaft. 3) Eine Reihe von Werken, die an und für sich anderen Gebieten angehören oder doch hart an der Grenze der exacten und positven Wissenschaften stehen, sind in das Ver-

Statistische Tabelle der philosophischen Weltlitteratur des Jahres 1887.

Fächer	Specialisirung	Summanden	Summe
1. Allgemeines.	A. Lehrbücher der Philosophie	11	105
	B. Sammelwerke und Schriften berühmter Philosophen . .	43	
	C. Vermischtes	51	
2. Logik und Erkenntnisstheorie.	A. Lehrbücher	5 (9)	18(22)
	B. Beiträge	13	
3. Psychologie.	A. Lehrbücher	8	49
	B. Beiträge:		
	a) empirische Psychologie	25	
	b) rationale „	16	
4. Naturphilosophie.	A. Naturphilosophie	30	39
	B. Anthropologie	9	
5. Theodicee.	. . . . .	11	11
6. Allgemeine Metaphysik.	. . . . .	14	14
7. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- u. Rechtsphilosophie.	A. Lehrbücher	11	62
	B. Beiträge:		
	a) Ethik, Natur- u. Völkerrecht	21	
	b) Social- und Rechtsphilosophie	30	
8. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.	. . . . .	22(23)	22(23)
9. Religionsphilosophie und vergl. Religionswissenschaft.	. . . . .	40(41)	40(41)
10. Geschichte der Philosophie.	A. Lehrbücher	13(14)	93(94)
	B. Beiträge:		
	a) antike Philosophie . .	42	
	b) mittelalterl. Philosophie	8	
	c) neuere und neueste Philosophie	30	
	Totalsumme:	453	(460) Werke.

zeichniss dann aufgenommen worden, wenn sie einen mehr allgemeinen oder für die Philosophie unmittelbar entscheidenden Grundcharakter trugen; hierher gehören mehrere naturwissenschaftlichen und anthropologischen Werke, ferner staatswissenschaftliche Beiträge, sowie die Leistungen der vergleichenden Religionswissenschaft. Endlich 4) sind der Uebersichtlichkeit halber einzelne Werke unter verschiedenen Rubriken, also mehrmals aufgeführt, aber dann durch die in Klammer beigesetzte Ziffer kenntlich gemacht. Der Grund für diese Massnahme dürfte aus einem vergleichenden und prüfenden Blick in die Einrichtung unserer bibliographischen Uebersicht unschwer erhellen. Diese Bemerkungen vorausgeschickt, dürfen wir nunmehr die philosophische Weltlitteratur des Vorjahres nach ihrem Wesen und ihrer Richtung in grossen Strichen charakterisiren, wie folgt:

Um von den 105 Werken allgemeinen und vermischten Inhalts, worunter 11 Lehrbücher der Philosophie aufzuzählen wären, zuvörderst ein Abschen zu nehmen, so hat sicherlich den Löwenantheil an der philosophischen Litteratur des Jahres 1887 die Geschichte der Philosophie mit der stattlichen Ziffer 93 (94) davongetragen. Es entspricht diese statistisch festgestellte Thatsache übrigens ganz und gar dem längst bekannten Zuge unserer Zeit, welche bei dem ewigen Hin- und Herschwanken der speculativen Standpunkte, bei dem labilen Gleichgewicht der um die Alleinherrschaft kämpfenden Systeme sich in das Arsenal der Geschichte flüchtet, wo ihr allein noch Aussicht auf wirklich lohnende Arbeit sich zu eröffnen scheint. Schon vor Jahren hatte J. E. Erdmann irgendwo die auch heute noch zutreffende Bemerkung gemacht, dass die Philosophen sich über den Erfolg oder besser Misserfolg ihrer Schriften höchlich enttäuscht fühlen müssten, wenn sie in die Lesezimmer der Bibliotheken träten und dort bemerkten, wie nur die historischen Partien ihrer Bücher gelesen, die systematischen und speculativen dagegen nicht einmal aufgeschnitten würden.

Wenn wir sodann die Summe der der geschichtlichen Forschung gewidmeten Bücher, mit Rücksicht auf die verschiedenen Perioden und abgeschlossenen Gedankenkreise der geschichtlich gewordenen Philosopheme, in ihre entsprechenden Summanden zerlegen, so fällt sofort die Thatsache auf, dass nach Abzug der 13 allgemeinen Darstellungen die antik-heidnische und insonderheit die hellenische Philosophie noch immer das Interesse der Weisheitsbeflissenen in

hervorragendem Masse gefangen hält (42 Werke, darunter 22 deutsche, 8 lateinische, 6 französische, 3 englische und 3 italienische), während das „finstere Mittelalter“ mit graphischer Deutlichkeit, um nicht zu sagen mit einer gewissen ostentativen Hintansetzung, auch äusserlich im dunkeln Hintergrund beinahe verschwindet (8 Werke, darunter 5 deutsche, 1 französisches, 1 italienisches und 1 russisches). Der neueren und neuesten Philosophie hingegen, die mit 30 Werken (darunter 21 deutsche, 4 französische, 3 italienische, 1 englisches und 1 russisches) vertreten ist, wenden unsere Gelehrten mit augenscheinlicher Vorliebe einen bedeutenden Procentsatz ihrer Arbeitskraft zu. Unsere Bemerkungen werden durch einen Blick auf die Sammelwerke und neu aufgelegten Schriften berühmter Philosophen (vergl. Tabelle 1. B.) vollauf bestätigt. Denn von den unter dieser Rubrik verzeichneten 43 Werken entfallen auf die antik-heidnische Philosophie 28 Nummern, also über die Hälfte, auf das Mittelalter 6 und auf die neuere und neueste Philosophie 9 Nummern. Nach Sprachen geordnet, sind von den Büchern dieser letzteren Rubrik 21 in lateinischer, 17 in deutscher, 3 in englischer, 1 in französischer und 1 in spanischer Sprache verfasst.

Was die specifischen Philosophie-Fächer im Einzelnen angeht, so haben dieselben in einem dem empirischen Grundzug unseres Zeitalters durchaus entsprechenden Masse eine sehr ungleichmässige Bearbeitung erfahren. Gerade die Disciplinen, in denen der grösste Gehalt an Metaphysik steckt und die das philosophische Denken am straffsten anspannen, sind mit dem kärglichsten Antheil speculativer Denkarbeit bedacht; es sind dies die Theodicee mit 11 Werken (davon 5 in deutscher, 4 in englischer, 1 in französischer und 1 in lateinischer Sprache), und die allgemeine Metaphysik oder Ontologie mit 14 Werken (davon 9 in deutscher, 2 in englischer, 1 in spanischer, 1 in russischer und 1 in lateinischer Sprache). Wie die philosophischen Leistungen in der Geschichte der Philosophie ihr Maximum, so haben dieselben in diesen zwei wichtigsten und schwierigsten Fächern also ihr Minimum erreicht. In diesem beschämenden Armuthszeugniss liegt wohl ein deutlicher Fingerzeig, wohin die geistigen Kräfte unserer Zeit wieder gerichtet werden müssen, soll unser Jahrhundert zuletzt nicht metaphysisch verflachen und verarmen. Es ist hohe Zeit zur Umkehr. Soweit die christliche Philosophie in Betracht kommt, ist durch das energische und

hochweise Eingreifen des glorreich regierenden Oberhauptes der Kirche, Leo XIII., zum Glück eine Wendung zum Besseren bereits eingetreten. Den edlen Absichten des hl. Vaters thatkräftig zu Hülfe zu kommen, dieselben zu fördern und für Deutschland zu verwirklichen, wird eine der vornehmsten und wichtigsten Aufgaben dieser unserer Zeitschrift bilden. Aber zu diesem Ende ist es nothwendig, dass alle gleichgesinnten Gelehrten sich innig zusammenschliessen und „unitis viribus“ das grosse Werk der wissenschaftlichen Reform in die Hand nehmen, ein Jeder nach Massgabe seiner Talente, Kräfte, Neigungen und Fachstudien. Ein besonderes Vertrauen bei der so nothwendigen Regeneration der Philosophie setzen wir in die mächtige Mitwirkung unserer welthistorischen Männerorden, vorab der Benedictiner, Dominikaner und Jesuiten, welchen in ganz besonderer Weise der schöne Beruf zufallen dürfte, das verflachte Denken der gegenwärtigen Generation aus seinem falschen Fahrwasser wieder zurückleiten zu helfen in den tiefen Strom jener Speculation, die einem Rhabanus Maurus, Thomas von Aquin und Suarez unsterblichen Ruhm eingetragen hat.

Zwischen den angegebenen Grenzen des Maximums und Minimums bewegen sich die übrigen philosophischen Leistungen des Vorjahres in Form einer auf- und absteigenden Curve wellenartig in der Mitte. Aber selbst in diesen mittleren Curvengängen schlägt der empiristische Zeitzug mit ungekünstelter Aufrichtigkeit durch: überall ein Ueberwuchern, überall ein Triumphiren der Empirie. Dieselbe erscheint fast nicht mehr als Grundlage der Speculation, sie ist nachgerade zur Hauptsache geworden. So tritt die Naturphilosophie, die nach moderner Auffassung von den Naturwissenschaften ohnehin kaum mehr zu unterscheiden ist, mit 39 Nummern (davon 36 in deutscher, 2 in italienischer und 1 in lateinischer Sprache) erhobenen Hauptes auf den Plan, während die Psychologie mit 49 Werken (davon 36 in deutscher, 5 in italienischer, 3 in französischer, 3 in englischer und 2 in russischer Sprache) ihre Nebenbuhlerin kühn in die Schranken fordert. Und damit auch bei letzterer der Empirie wieder der Vorrang gesichert bleibe, so entfallen nach Abzug von 8 Lehrbüchern auf die empirische Psychologie 25, auf die rationale 16 Nummern.

Bemerkenswerth, wenn auch nicht gerade besonders auffällig muss des Weiteren der Umstand gelten, dass die ethischen und religionswissenschaftlichen Studien im Vorjahre mit einem Schwunge

betrieben wurden, der sich geradezu als eine momentane Ueberflügelung der soeben charakterisirten Philosophie-Fächer darstellt. Zunächst haben Ethik, Natur- und Völkerrecht einerseits, und Social- und Rechtsphilosophie andererseits mit zusammen 62 Nummern, von denen 11 auf Lehrbücher oder allgemeine Darstellungen, 21 auf Ethik, Natur- und Völkerrecht und 30 auf Social- und Rechtsphilosophie entfallen, im Jahre 1887 überraschend üppige Blüthen getrieben. Auch das Ausland hat an dieser wissenschaftlichen Bewegung einen regen Antheil genommen. Denn unseren diesbezüglichen 35 deutschen Werken stehen 10 englische, 7 französische, 7 italienische und 1 lateinisches Werk ebenbürtig zur Seite. Woher diese Erscheinung? Ohne dem launenhaften Spiel des Zufalles alle und jede Mitwirkung absprechen zu wollen, so lässt sich die bewusste Thatsache in letzter Instanz wohl auf zwei tiefer liegende Hauptgründe als ihre Quelle zurückführen: einmal auf das durch Anarchie, Nihilismus und Socialismus erzeugte Gefühl von der Unhaltbarkeit der gegenwärtigen socialen Zustände, sowie der dadurch bedingten gesellschaftlichen Unsicherheit; sodann auf den Umstand, dass alle noch so verschiedenartig grundgelegten Philosopheme zuletzt immer wieder auf die praktische Gestaltung vernunftgemässer Lebensführung hindrängen. Eine Philosophie, die keine gesunde, annehmbare Ethik zu gebären im Stande ist, ist von Geburt aus krank, und darum von Haus aus aufzugeben. Der Baum der Speculation, soll er nicht von vornherein hohl oder mit taubem Mark erfüllt sein, treibt stets als letzte Blüthenknospe mit Naturnothwendigkeit eine mit seinen innersten Lebenssäften durchtränkte Ethik hervor: kurz, Philosophie ist ihrer Natur nach nicht nur Welt-, sondern auch Lebensweisheit.

Neben den ethischen und socialphilosophischen Arbeiten stechen die Leistungen auf dem Gebiete der Religionsphilosophie und der vergleichenden Religionswissenschaft besonders grell in die Augen, da diese Rubrik mit 40 (41) Werken an der philosophischen Litteratur betheiligt ist. Wiederum muss auffallen, dass das Ausland, namentlich England, zu dieser Sparte ein ganz ansehnliches Contingent geliefert hat, was daraus erhellt, dass 21 (22) deutschen Nummern nicht weniger als 13 englische, 4 italienische und 2 französische gegenüberstehen. Das Bedürfniss nach Orientirung auf diesem Gebiete tritt nicht als ein local begrenztes, sondern als ein von den Culturvölkern allgemein empfun-

denes in die Erscheinung. Die Wurzel dieser psychologischen Völkeroffenbarung wird aber kaum von derjenigen verschieden sein, die wir oben blossgelegt haben; es ist höchstens ein anderer Ast, demselben Stamme angehörend, und mit diesem zuletzt auf ein und dieselbe Wurzel zurückweisend. Ohne Religion will und kann bekanntlich Niemand sein, so wenig wie eine Philosophie ohne Ethik bestehen kann. Ja man darf sagen: Religion ist noch mehr, wie die ethische Lebensgestaltung in Individuum, Familie und Gesellschaft, dem Einzelnen eine wahre Herzenssache, weswegen der Kampf um Religionsfragen viel heisser zu entbrennen pflegt, als derjenige, welcher um ethisch-socialphilosophische Probleme sich dreht. Wie es keine religionslosen Völker je gegeben hat, so auch keine religionslosen Individuen, vorausgesetzt dass letztere den vollen Gebrauch ihrer Vernunft besitzen. Bewusste Religionslosigkeit, wie sie namentlich von verrohten Menschen aus der Verbrecherklasse zuweilen vorgegeben wird, ist eben auch eine Art von Religion. Und wo immer eine solche selbst in wissenschaftlichen Kreisen sich breit machen will, da erkennt sie, ehe sie sich in ihrem vorgetäuschten Besitzstand behäbig einrichtet, zum Mindesten die Beweislast für den Satz an, dass es mit allen positiven Religionen nichts sei, dass alle Religionen mit dem Mal der gleichen Unfruchtbarkeit und Unhaltbarkeit gebrandmarkt seien, oder wie sonst die verschiedenen Anklagen und Entschuldigungen lauten mögen.

Einem solchen Indifferentismus kommt nun leider die modern aufgeputzte „vergleichende Religionswissenschaft", welche gegenwärtig die eigentliche „Religionsphilosophie" ebenso zurückzudrängen oder in sich aufzusaugen droht, wie dies hinsichtlich Naturwissenschaft und Naturphilosophie der Fall ist, bis zu einem gewissen Grade fördernd und helfend entgegen. Man glaubt aus den tausenderlei positiven und geschichtlichen (untergegangenen) Religionen, die polytheistischen nicht ausgenommen, eine Art reiner Durchschnittsreligion als ächten gemeinsamen Kern herausschälen zu können, dessen nähere Gestaltung und Umprägung sodann der Deutungsgabe und dem Herzensbedürfniss des Einzelnen überlassen bleibt. Eine derartige Religion, und heisse sie auch Buddhismus oder Comtescher Menschencultus, tritt natürlich selbst mit der verkehrtesten Speculation in keinen ernstlichen Widerspruch. Man lässt sich darum eine solche verwässerte Religion ohne Dogmen und Pflichten gerne gefallen, gibt aber sogar dann indirect zu, dass Religion überhaupt

zu den tiefsten Bedürfnissen des menschlichen Herzens und damit zur Menschennatur selbst gehöre. Es gehört mit zu den dringlichsten und unaufschiebbarsten Aufgaben der christlichen Philosophie, dem Gegner gerade auf diesen jetzt vielbesuchten Fechtboden zu folgen, überallhin Umschau zu halten, seine Beweiswaffen genau auf ihre Schneide zu prüfen und mit der ganzen Wucht vollgerüsteter Wahrheit abzustumpfen, wenn es nicht gar besser ist — was sehr häufig der Fall sein wird — dem prahlenden Goliath Rüstung und Schwert zu entreissen und ihm mit seiner eigenen Waffe den Kopf abzuschlagen.

In fast gleichen Beträgen haben sich Logik und Erkenntnisstheorie einer-, und Aesthetik und Theorie der schönen Künste andererseits an der Gesammtproduction des Vorjahres betheiligt. Hier finden wir 22 (23), dort 18 (22) Werke verzeichnet. Auf ersterem Gebiet sind die Deutschen mit 11 (gegenüber 3 englischen, 2 französischen, 1 lateinischen und 1 russischen Beiträgen), auf letzterem mit 18 Nummern (gegenüber 1 englischen, 1 italienischen, 1 lateinischen und 1 portugiesischen Werke) thätig gewesen. Die beigebrachten Zahlen dürften noch am ehesten dem normalen Verhältniss der wissenschaftlichen Production entsprechen, wie es durch die relative Wichtigkeit der beiden Disciplinen bedingt und bestimmt wird.

Wir können unsere statistische Betrachtung nicht schliessen, ohne aus dem Bereich der rein formalen und arithmetischen Anschauungsweise herauszutreten und einen flüchtigen Blick auf die materiellen Probleme zu werfen, die nach Ausweis unserer bibliographischen Zusammenstellung im Vordergrund des augenblicklichen Interesses stehen.

Die Beachtung, welche die Geschichte der Philosophie, die Psychologie, die Naturphilosophie, die Ethik und Socialphilosophie sowie endlich die Religionswissenschaft nicht nur in Deutschland, sondern auch im Ausland gefunden haben, sowie der vorwiegende Gesichtspunkt, von welchem aus diese Disciplinen betrieben wurden, sind bereits im Verlaufe unserer obigen Darlegungen hinreichend charakterisirt worden. In Deutschland stehen speciell die so wichtigen Probleme der Erkenntnisstheorie, wie billig, immer noch auf der Tagesordnung. Nach gewissen Anzeichen zu schliessen, gewinnt es manchmal sogar den Anschein, als ob die Erkenntnisstheorie, einem jungen Kukuk vergleichbar, ihre Schwesterdisciplinen

nach und nach gänzlich aus dem gemeinschaftlichen Neste hinauszudrängen beabsichtige und nach Alleinherrschaft strebe. Doch darf die erfreuliche Thatsache von uns mit Genugthuung verzeichnet werden, dass in breiten Gelehrtenkreisen eine gesunde Reaction gegen den so verderblichen Idealismus, der wie ein Mehlthau das organische Wachsthum der Philosophie bisher hemmte, sich geltend zu machen beginnt; eine Reaction, welche nur dann zum Heile der Speculation ausschlagen kann, wenn das Vorurtheil der Deutschen, als sei allein in der Kant'schen Philosophie die Panacee gegen die Uebel der vaterländischen Speculation zu erblicken, aufgegeben und die Rückkehr zum gemässigten Realismus des hl. Thomas von Aquin ohne langes Zaudern angetreten wird. Eher werden die Pendelschwingungen, die zwischen den falschen Extremen des Idealismus und übertriebenen Realismus unruhig hin- und hergehen, unmöglich zur Ruhe kommen; denn „in medio stat veritas". Besitzen wir einmal eine richtige Erkenntnisstheorie — und seit Jahrhunderten ist sie in ihren Grundzügen schon da —, so wird auch bald die Metaphysik in die Höhe gehen, um die stark compromittirte Ehre der Philosophie wiederherzustellen.

In der Psychologie hat das Problem von der Willensfreiheit, in Deutschland wie im Ausland, eine hervorragende Beachtung gefunden; leider nicht immer in dem Sinne, welcher den thatsächlichen Verhältnissen und der Tragweite, welche diese Frage auch für die Ethik und die ganze gesellschaftliche Ordnung besitzt, entspricht. Das Vorurtheil, als wenn nur der Determinismus der ausnahmslosen Gültigkeit des Causalgesetzes Rechnung trage, bleibt in weiten Schichten immer noch zu überwinden. In der Geschichte der Philosophie stehen in Deutschland Aristoteles und Plato im Mittelpunkt des Interesses, nach ihnen Herbart und John Locke.

In Italien ist um die Person Giordano Bruno's ein heftiger Kampf entbrannt, wohl aus Anlass des Denkmals, das ihm die Freidenker auf dem Campo di fiori in Rom zu setzen gedenken. Was den sonstigen Stand der Philosophie in Italien betrifft, so kämpfen, gerade wie in unserem Vaterlande, zwei Hauptströmungen miteinander um die Herrschaft: die katholische mit der modernen. Letztere ist auffallender Weise nicht einheimischen, sondern ausländischen Charakters, insofern mit besonderer Vorliebe die von uns theilweise schon längst überwundenen Standpunkte der

deutschen Speculation, besonders Hegels und in neuester Zeit auch Schopenhauers, zur Vertretung gelangen. Aber auch in der katholischen Speculation Italiens sind zur Zeit zwei Unterströmungen bemerkbar, deren Mittelpunkte Thomas von Aquin und Rosmini bilden. Doch ist erstere Richtung in siegreichem Vordringen begriffen und dürfte in nächster Zukunft schon — zum Segen der wahren Philosophie — die letztere gänzlich verdrängt haben.

Während Russland, Polen, Dänemark, Schweden und Norwegen, die Niederlande, und sogar Spanien und Portugal mit einer Art philosophischer Unfruchtbarkeit geschlagen zu sein scheinen, lassen neben Italien nur noch England und Frankreich ein frisch pulsirendes Leben erkennen. England ist im Vorjahre vorzugsweise auf dem Gebiete der Socialwissenschaften, noch mehr aber auf demjenigen der Religionsphilosophie und vergleichenden Religionswissenschaft thätig gewesen, ohne indessen andere ebenso wichtige Fächer zu vergessen: ein Zeichen, wie tief dieser urwüchsigen conservativen Nation mit ächt germanischen Vorzügen das Bedürfniss nach Ethik und Religion eingepflanzt ist. Daneben lässt sich freilich nicht verkennen, worauf schon W. S. Lilly im Novemberheft der Fortnightly Review 1886 aufmerksam machte, dass sich „hässliche Symptome für die Thatsache zeigen, dass die materialistische Moral in England reissende Fortschritte macht.“ Zum nicht geringen Theile sind hieran die frivolen Freethinkers, sowie die Positivisten schuld, an deren Spitze der ebenso schwärmerische wie confuse Harrison steht, der in England einen förmlich auf religiösen Fuss eingerichteten Menschencultus, diese Zukunftsreligion A. Comte's — in Wahrheit nur „verfeinerten Fetischismus“ — zu organisiren bestrebt ist. Hoffentlich werden solche zersetzenden Bestrebungen an dem gesunden und praktischen Sinn des englischen Volkes endgültig scheitern.

Die französische Philosophie trägt, der gallischen Eigenart entsprechend, einen weniger streng umschriebenen, nach allen Richtungen hin sich verlierenden, mehr encyclopädischen und dabei aphoristischen Character. Das flatterhafte, aber geistreiche Wesen der Franzosen spiegelt sich getreu auch in ihren philosophischen Erzeugnissen des Jahres 1887 wieder. Es giebt fast kein Gebiet der Philosophie, auf dem sie nicht ihre Kraft versucht hätten, obwohl zugestanden werden muss, dass auch bei ihnen das speculative

Moment vor dem positiv-kritischen stark in den Hintergrund tritt, wie namentlich ein Einblick in ihre bedeutende Mitwirkung auf dem Felde der „Geschichte der Philosophie“ beweisen dürfte.

Wir dürfen nach diesem Ueberblick den philosophischen Ertrag des verflossenen Jahres wohl also zusammenfassen: Es ist in Europa, und theilweise in Amerika, an der Philosophie viel gearbeitet worden. Hiefür legen die mindestens 453 Werke lautes Zeugniss ab. Unsere philosophischen Kenntnisse sind durch diese Leistungen, besonders in historisch-kritischer und empirischer Beziehung, gewiss bedeutend erweitert, schwerlich aber vertieft worden. Der Hang nach Empirie, der auch in dem immer von Neuem hervortretenden Bestreben sich kundgibt, dem inductorischen Beweisverfahren durch Verdrängung der Deduction ein unberechtigtes Uebergewicht zu verschaffen[1]), hat das eigentlich metaphysische Denken in ungebührlicher Weise beeinträchtigt und herabgesetzt. So berechtigt die Forderung einer vollständigen Beherrschung des geschichtlichen und empirischen Materials für den Philosophen auch sein mag, nie und nimmer darf man vergessen, dass das Wissen des blos Positiven wohl einen Gelehrten, aber keinen Philosophen macht. Die aprioristische Beweisführung gänzlich verdrängen, heisst die Lebensadern der Philosophie unterbinden; ihr Organismus muss unter solchen Lebensbedingungen verwelken und zuletzt absterben. Philosophie wird nicht nur durch Verlassen des Bodens der Erfahrung, sondern noch mehr durch ein vollständiges Aufgehen in Erfahrung unmöglich gemacht. Während im ersteren Falle ihr das nothwendige Fundament fehlt, ohne das sie haltlos in der Luft schweben würde, versagt ihr in letzterem Falle die aufwärts strebende Kraft, vermöge deren sie ihren gothischen Bau himmelwärts führt; das eine Mal geht sie an Mangel, das andere Mal an Ueberfluss von empirischer Nahrung zu Grunde. Mehr Metaphysik und etwas weniger Empirie, oder correcter ausgedrückt: Empirie zum Nutzen und im Dienste der Metaphysik — das muss die Losung der wiedererwachenden Philosophie der Neuzeit werden.

---

[1]) So neuestens wieder z. B. in W. Wundt's „Philosoph. Studien“. IV. Bd. 4. Heft. S. 595 ff. Leipzig 1888.

Recensionen und Referate.

Das Problem des Uebels und die Theodicee. Von Dr. Engelbert Lorenz Fischer. Mainz, Kirchhheim. 1883. gr 8°. XII, 221 S. M. 3.50.

Das grosse Problem des Uebels, welches in allen Religionen und schon in den ältesten philosophischen Systemen eine so hervorragende Stellung einnimmt, drängt sich in unserer Zeit, welche die einzig mögliche Lösung, die das Kreuz gegeben hat, nicht anerkennen will, wieder in den Vordergrund. Aber gerade die Lösung, welche der moderne Pessimismus zu geben verspricht, die Verzweiflung, in welche er die Menschheit stürzt, der individuelle oder allgemeine Selbstmord, zu welchem sein pantheistischer Weltschmerz führt, ist die beste Apologie für die christliche Lösung. „In cruce salus": dies im Einzelnen nachweisen, muss als ein sehr zeitgemässes Unternehmen bezeichnet werden; ein Grund, welcher die nachträgliche Besprechung vorstehender schon vor mehreren Jahren erschienenen Schrift hinreichend rechtfertigen dürfte. Dieselbe ist nämlich dem soeben bezeichneten Zwecke gewidmet, wenngleich sie mehr rein speculative als Offenbarungsmomente herbeizieht. Man kann aber zweifeln, ob durch jene allein die Frage wirklich zur endgültigen Entscheidung gebracht werden könne. Jedenfalls ist, was u. A. Ed. v. Hartmann über die Bedeutung des Leidens anführt, überaus unbefriedigend. Freilich soll die Citation wohl blos ein „argumentum ad hominem" gegen den Pessimismus abgeben; aber ein Tugendschwätzer wie Hartmann, der die höchsten Interessen des Menschen, Sittlichkeit und Religion, mit einem so frivolen Leichtsinn behandelt, kann kaum gegen sich selbst angeführt werden. Am allerwenigsten kann ein Schriftsteller das Wesen des Leidens, welches nur durch das Kreuz Christi seine vollkommene Erklärung findet, erfassen, der mit solcher souveränen Verachtung vom „gekreuzigten Propheten" spricht. Wird wohl das Geschwätz von Patriotismus, von Hingabe an den Weltprocess u. s. w. ein Menschenherz in schweren Leiden trösten können?

Im Einzelnen behandelt der Verf. seinen Gegenstand in folgenden Kapiteln: das erste bespricht den Pessimismus, das zweite den Weltzweck und statuirt nach Widerlegung Schopenhauers und Ed. v. Hartmanns, des Eudämonismus, des positiven wie negativen, und des Evolutionismus, die Lehre der Offenbarung, welche mit der einer gesunden Speculation sich deckt. Das dritte Kapitel handelt vom Wesen des Uebels; es widerlegt die Substantialität des Uebels, unterzieht die negative und subjective und semisubjective Fassung des Uebels einer Kritik und entscheidet sich sodann für den „Accidentialismus". Im vierten Kapitel, welches den Ursprung des Uebels erörtert, wird der Fatalismus in seinen mannigfachen Formen, der Determinismus der Reformatoren, Schellings und Sigwarts zurückgewiesen; auch der Indeterminismus, insofern er in den physischen Uebeln nur den Strafcharakter anerkennt, wird bündig widerlegt. Eingehend wird nun der Ursprung des moralischen Uebels erklärt, sodann detaillirt der psychologische Entstehungsprocess des Bösen geschildert und an der Sünde der Stammeltern illustrirt. Das letzte Kapitel enthält den eigentlichen Kernpunkt der Streitfrage, das Verhältniss Gottes zum Uebel und seine Rechtfertigung. Insbesondere verbreitet sich hier der Verf. über das Medium des göttlichen Vorauswissens vom Bösen, unterzieht die Thomistische und Molinistische Theorie einer Kritik und entscheidet sich selbst für die Causalitätstheorie. Besonders ausführlich wird die Bedeutung der physischen Uebel in der Natur und Menschheit dargelegt, und die dagegen erhobenen Einwürfe widerlegt. Sehr interessante Fragen, wie die Bedeutung der Schmerzen der unmündigen Kinder, das Loos der ohne Taufe sterbenden Unmündigen, die Zahl der Prädestinirten, kommen unter der gewandten Feder des Verfassers zu einem Austrag, der selbst Gegner befriedigen dürfte. Er versteht es, die rigoroseren Lösungen beider Fragen und ihre Gründe in wenig günstigem Lichte erscheinen zu lassen und seine mildere Auffassung, welche die Kinder eine natürliche Seligkeit erlangen und die grössere Zahl wenigstens der Christen nicht verloren gehen lässt, recht annehmbar zu machen. Auf diese Erörterung des Verhältnisses des Christenthums zum Pessimismus folgen zum Beschluss des Ganzen einige Bemerkungen über dessen Beziehung zum Optimismus.

Die Darstellung ist, wie in allen Schriften des Verf., sehr anziehend, fliessend und klar, im Allgemeinen auch überzeugend. In einigen Punkten sind wir nicht mit ihm einverstanden; so wenn er das Wissen Gottes und die freien Handlungen der Geschöpfe aus der Beschaffenheit des Willens, also aus ihren Ursachen (Causalitätstheorie) ableitet. Schon was er gegen die beiden herkömmlichen Erklärungsweisen einwendet, halten wir nicht für zutreffend. Das Thomistische Zulassungsdecret setzt durchaus nicht das Vorauswissen der zuzulassenden freien Handlung voraus; denn indem

Gott eine bestimmte Mitwirkung beschliesst, welche durch eine „motio physica" den freien Willen zu einer Handlung bestimmt, erkennt er mit unfehlbarer Gewissheit diese Handlung selbst. Ist dieselbe nun eine Sünde, so will sie Gott nicht, sondern lässt sie blos zu. Ob dies in Wirklichkeit eine blosse Zulassung sei oder nicht, mag dahin gestellt bleiben, und darin liegt ein gewichtiges Bedenken gegen die Thomistische Auffassung; diesem Bedenken unterliegt aber weit mehr die sog. Causalitätstheorie. Denn die Thomisten können immerhin — ob mit Recht oder Unrecht, ist hier nicht zu erörtern — sich auf das Geheimnissvolle der göttlichen Mitwirkung berufen, um die menschliche Freiheit unter ihrem bestimmenden Einflusse aufrecht zu erhalten. Wenn aber in der Beschaffenheit des Willens die freie Entscheidung unfehlbar geschaut werden soll, so ist mit jener Beschaffenheit die Entscheidung absolut nothwendig gegeben; von einer Indifferenz kann durchaus nicht die Rede sein. In der That vermag ich nicht den mindesten Unterschied zwischen der hier vertretenen Ansicht und dem ganz entschiedenen psychologischen Determinismus, wie ihn z. B. Wundt vertritt, aufzufinden: auch dieser findet den bestimmenden Grund der Willensentscheidung in dem Charakter, in der Auffassung der Motive, der augenblicklichen Stimmung u. s. w. Wenn demnach Bellarmin und Kuhn das Vorherwissen Gottes gleichfalls durch die Causalitätstheorie erklären, so sind sie zu den Deterministen, die der Verf. bekämpft, zu zählen.

Wie den Thomisten, so wird die Darstellung des Verfassers auch den Molinisten nicht gerecht. Jedenfalls ist nicht richtig, dass die objective Wahrheit der zukünftigen freien Handlung eine blosse Möglichkeit sei. Allerdings sind diese Handlungen vor ihrem Eintreten auch möglich, und in ihrer Möglichkeit erkennt sie Gott „scientia simplicis intelligentiae"; ausserdem aber ist es von Ewigkeit her objectiv wahr, dass zu einer bestimmten Zeit die freie Handlung Wirklichkeit hat. Wie nämlich *nach* der Handlung es ewig wahr bleibt, dass sie zu dieser Zeit geschehen ist, also war es auch *vor* der Handlung ewig wahr, dass sie zu dieser Zeit geschehen werde. Gottes Geist verhält sich aber unwandelbar gerade so zu der bevorstehenden, wie zu der geschehenen Handlung; wenn er also *nach* ihrem wirklichen Geschehen als objective Wahrheit erkennt, dass sie in diesem Zeitpunkte wirklich ist, dann auch *vor* ihrem wirklichen Eintreten.

Zur Rechtfertigung der Güte Gottes bei der Berufung des Verräthers Judas zum Apostolate, durch das er ins Verderben gerieth, glaubt der Verf. darauf hinweisen zu sollen, dass Judas auch in einem anderen Stande verloren gegangen wäre. Dies braucht meines Erachtens die Theodicee durchaus nicht vorauszusetzen, im Gegentheil ist es leicht denkbar, dass er in manchen anderen Verhältnissen gerettet worden wäre.

Gar Mancher hat einen wirklich göttlichen Beruf zum Priester- oder Ordensstande; er geht darin zu Grunde, während er als Laie selig werden konnte. Man braucht durchaus nicht anzunehmen, dass die Verhältnisse, in die Gott den Menschen setzt, ihn am sichersten oder leichtesten zum Heile führen.

Wenn der Mensch in schwierigere Verhältnisse gesetzt wird, so geschieht dies natürlich nicht, um sein Heil zu erschweren, sondern ihm Gelegenheit zu besserer Bewährung und zu einer höheren Vollkommenheit zu geben; des Menschen Schuld ist es, von der Schwierigkeit der Verhältnisse sich bewältigen zu lassen. Darum bedarf es auch nicht der ferneren Entschuldigung der Vorsehung: die Existenz der einzelnen Menschen hinge nicht unmittelbar von Gott, sondern von der Freiheit des Erzeugers ab. Die Erzeugung ist im Allgemeinen ein Gott wohlgefälliger, ja unter Umständen pflichtmässiger Act, und könnte darum die Vorsehung, wenn die Schuld der Verwerfung nicht schlechthin am Sünder selbst läge, in keiner Weise rechtfertigen.

Diese Bemerkungen sollen in keiner Weise den Werth der Schrift herabsetzen, sondern nur zeigen, mit welchem Interesse wir den Erörterungen des Verfassers gefolgt sind. Wir wünschen vielmehr der Schrift eine grosse Verbreitung, da sie recht belehrend und anziehend eines der schwierigsten Probleme behandelt und sehr befriedigend löst.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

---

1. **Principia philosophica** ad mentem Aquinatis, quae in Pontificia Universitate Gregoriana tradebat P. Sanctus Schiffini S. J. Augustae Taurinorum 1886. (Vol. I.) XV, 775 p. M. 6.
2. **Praelectionum Philosophiae scholasticae** brevis conspectus auctore J. Van der Aa S. J., Philos. Professore in Collegio S. J. Lovaniensi. Editio altera. Vol. I.: Logica et Ontologia. Lovanii, Fonteyn 1888. 257 p.

Der grossartige Aufschwung der christlichen Philosophie der Neuzeit, der wie ein frischer Wellenschlag auf die Anregungen der Encyclica Leo XIII. folgte, äussert sich in einer gesteigerten Production auf dem Gebiete scholastischer Lehrbücher. Wir sind in der erfreulichen Lage, gleich zwei solcher Leistungen einer günstigen Besprechung unterziehen zu dürfen. Schiffini's Werk hat als Vorrede die Hauptstellen der päpstlichen Encyclica vom 4. August 1879 wörtlich abgedruckt und damit sich ausdrücklich unter die schützende Aegide des Aquinaten gestellt.

Und wenn das an zweiter Stelle angeführte Werk zwar nicht ausdrücklich auf die hehre Kundgebung des Oberhauptes der Kirche Bezug nimmt, so ist dasselbe doch ganz ebenso vom Geiste ächt christlicher Wissenschaft getragen.

1. Um die Vorzüge der beiden in Rede stehenden Lehrbücher getrennt zu behandeln, so verdient zunächst der I. Band der „Principia philosophica" von Schiffini hohes, fast uneingeschränktes Lob. Der vorliegende Theil, welcher die Logik (p. 1 bis 413) und die Ontologie (p. 415 bis 760) umfasst, ist im grossen Ganzen so vorzüglich ausgefallen, dass wir den bald erscheinenden zwei weiteren Bänden mit berechtigter Spannung entgegensehen. Der Hauptvorzug Schiffini's lässt sich unseres Erachtens kurz dahin charakterisiren, dass durchsichtige Klarheit mit seltener Gedankentiefe aufs Innigste vermählt erscheint. Mit unerbittlicher Strenge werden die philosophischen Begriffe bis in ihre letzten Elemente zergliedert und in ihrem Zusammenhang mit verwandten so weit fortgeführt, als es menschlichem Scharfsinn überhaupt nur möglich ist. Was bei diesen mehr nach der Tiefe als in die Breite strebenden Gedankenprocessen noch überaus wohlthuend berührt, das ist die beständige Fühlung und innige warme Berührung mit dem engelgleichen Genius des Aquinaten, dessen Werke unausgesetzt in wortgetreuen und vollständigen Citaten zur Beleuchtung, Begründung und Vertiefung der schwierigsten Probleme herangezogen werden. Durchweg werden denn auch die Lehrsätze nicht nur, sondern die Ansichten des „Engels der Schule" auch da, wo andere berühmte Scholastiker von ihm abweichen zu müssen glauben, ebenso scharfsinnig wie pietätvoll vertreten, jedenfalls aber zu ihrer Befestigung und Stütze beachtenswerthe Momente beigebracht. Nicht als ob wir es hiebei mit einer blossen Reproduction zu thun hätten; im Gegentheil, tief durchdachte und reich ausgeschmückte eigene Speculation auf Thomistischer Basis ist der Inhalt, den der Verf. durchweg dem Leser bietet. Diese Tiefe der Auffassung tritt so sehr überall in den Vordergrund, dass mehr als einmal der Zweifel in mir aufstieg, ob ein so tiefgelehrtes Werk für den Schulgebrauch überhaupt sich eigne. Es werden eben an das Denken fast zu hohe Anforderungen gestellt, als dass ein Anfänger dieselben Schritt für Schritt zu erfüllen vermöchte. Dagegen wird Derjenige, welcher in den Elementen der Philosophie bereits unterrichtet nach Erweiterung und Vertiefung seines Wissens strebt, im genannten Werk eine Fundgrube der fruchtbarsten Gedanken antreffen.

Die Logik wird in zwei Abschnitten, von denen der erste die Dialektik oder „Logica minor" (p. 15—145), der zweite die erkenntnisstheoretische Kritik oder „Logica major" (p. 148—413) umfasst, in ziemlicher Vollständigkeit abgehandelt. Es ist selbstverständlich, dass erstere im

altgewohnten Geleise, welches der Stagirite ein für allemal gelegt, sich bewegt; denn in der That hat seit Aristoteles die Logik nennenswerthe Fortschritte nicht zu machen gewusst. Grosse Anerkennung müssen wir hingegen der gründlichen Auffassung und Behandlung zollen, welche die erkenntnisstheoretischen Probleme gefunden. Namentlich ist die Erörterung und Beurtheilung der Universalienfrage (p. 270 squ.) als ein Muster klarer und erschöpfender Darstellung zu bezeichnen. Schade ist nur, dass andere, nicht minder wichtige Partien, wie die Lehre über die Quellen der Wahrheit und über die Kriterien menschlicher Gewissheit, wohl etwas zu kurz gekommen sind.

Der Ontologie, oder wie der Verf. sie im Anschluss an die Alten nennt, der „Philosophia prima" sind fünf grössere Abhandlungen (Disputationes) gewidmet; davon handelt I. de objectiva ratione entis; II. generalia entis attributa; III. de substantia et accidente; IV. de potentia et actu; V. de causis in universum. Nach dem Vorzüglichen, was uns hier geboten ist, muss man es wirklich bedauern, dass nicht alle Probleme, oder doch manche gleich wichtige nicht in gleich ausgiebiger Weise zur Besprechung gelangen. Wer nach wirklicher Klärung der ontologischen Stammbegriffe, in ihrem Verhältniss zueinander und bis in ihre feinsten Schattirungen und Verzweigungen betrachtet, strebt, der wird hier Rath finden nnd zugleich mit Bewunderung wahrnehmen, wie bereits der hl. Thomas von Aquin die feinen Grenzlinien, welche dieses abstracte Feld nach allen Richtungen durchschneiden, mit sicherem Blick und Handzug überall angebracht, und dabei die hervorhebenden Lichter und Schlagschatten in mustergültiger Weise schon unterschieden und richtig vertheilt hat. In der berühmten Streitfrage über den Unterschied zwischen realer Wesenheit und Existenz schliesst der Verf., wenngleich mit zagender Unsicherheit, der Lehre der Thomisten sich an (p. 625 squ.), während er zwischen (realer) Natur und Hypostase nur einen in der Sache begründeten logischen Unterschied gelten lässt (p. 565 squ.). Wie gewöhnlich, so sind auch in diesen beiden Fällen die Gründe, welche er für seine Stellungnahme vorbringt, wenn auch nicht gerade durchschlagend, so doch gewichtvoll und von nicht zu unterschätzender Bedeutung.

Alles in Allem genommen, kann das bedeutende Werk allen Weisheitsbeflissenen, namentlich aber Docenten und Professoren der Philosophie, als willkommenes Hülfsmittel bei ihren Studien und Vorlesungen nur aufs Beste empfohlen werden.

2. Einen ganz verschiedenen Character trägt das Lehrbuch der Philosophie Van der Aa's. Schon der Titel bezeugt, dass auf eine erschöpfende und eindringende Behandlung der philosophischen Fragen weniger Gewicht gelegt wird, als auf eine kurzgedrängte, compendiarische Uebersicht des

dargebotenen Lehrstoffes. Daher die zahlreichen tabellarisch eingerichteten Eintheilungen umfangreicherer Begriffe, wie sie sich durch das ganze Buch hindurchziehen; daher auch die beinahe aphoristische Kürze und syllogistische Gliederung der schulgerecht gebauten Argumente, deren eintönige Aneinanderreihung fast den Eindruck eines dürren, knochigen Skeletts hervorruft. Während Schiffini's Absicht meistentheils auf eine genaue Analyse der Begriffe und Probleme gerichtet ist — wohl der beste Prüfstein eines ächten Philosophen — geht Van der Aa mehr darauf aus, das von Anderen zu Tage geförderte und bearbeitete Einzelne und Zerstreute zu sammeln, schulmässig zu ordnen und, ohne besondere Tiefe oder Originalität der eigenen Auffassung, mit landläufigen Argumenten — ob gut oder schlecht — zu begründen. Hierin liegt wohl der Werth, aber zugleich auch die Schwäche des Lehrbuchs. Originelle Gedanken oder eine originelle Behandlungsweise sind mir nirgends begegnet: kaum der eine oder andere Punkt von Bedeutung könnte zu besonderen Bemerkungen Anlass geben. Die Bedeutung des Werkes liegt in seiner schulgerechten Anordnung und Fassung. Die Erledigung der verschiedenen Fragen der Logik und Ontologie wickelt sich so sicher und beinahe handwerksmässig ab, wie etwa das vorher bekannte Programm eines öffentlichen Schulactus.

Wie der Verleger mir mittheilt, hätte die erste Auflage sich bereits ihren Weg in die Schulen Belgiens, Frankreichs, Englands, Spaniens und der Vereinigten Staaten gebahnt. Wenn dem so ist, so wäre der Beweis der praktischen Brauchbarkeit für den Schulgebrauch auf dem Wege der Thatsachen allerdings erbracht. Wir können diese letztere gute Eigenschaft an dem Buche nur bestätigen und wünschen ihm für seine Erfolge von Herzen Glück.

Unser Endurtheil lautet: Wie Schiffini sich eher für Professoren und vorgeschrittenere Denker eignet, als für Anfänger in der Philosophie, so vermag Van der Aa mehr Nutzen bei Schülern, als bei Lehrern zu stiften. Hier wie dort treffen wir ganz eigenartige Vorzüge.

Fulda. **Jos. Pohle.**

Die Principien der Sociologie von Herbert Spencer. Autorisirte deutsche Ausgabe. Nach der dritten vermehrten und verbesserten englischen Auflage übersetzt von Dr. C. Vetter. II. Bd. Stuttgart, Schweizerbart 1887. 516 S. M. 12.

Vorstehendes Werk bildet den VII. Band „des Systems der synthetischen Philosophie" Sp's. Der I. Band enthält „Die Grundlagen der Philosophie", der II. und III. „Die Principien der Biologie", der IV. und V. „Die Principien der Psychologie", der VI. und VII. „Die Principien

der Sociologie", welchen sich sodann „Die Thatsachen der Ethik" anschliessen. Alle wurden von Vetter, dem Redacteur der Darwinistischen Zeitschrift „Kosmos", die seit einem Jahre einging, ins Deutsche übersetzt. Schon daraus kann man den Standpunkt unseres Philosophen beurtheilen: er ist in Wahrheit der speculative Darwin. Ein reiches naturwissenschaftliches Wissen, wie man es bei Philosophen selten findet, steht ihm bei seiner Speculation zu Diensten, wesshalb denn auch in diesem Bande, betitelt: „Die Inductionen der Sociologie", das Wesen und die Functionen der bürgerlichen Gesellschaft fast ausschliesslich auf Grund und nach Analogie eines physischen Organismus bestimmt werden. Schon als Verbindung von lebenden Wesen muss die Gesellschaft mehr mit einem lebenden Organismus, als mit einem todten Krystall verglichen werden. Aber ganz entschieden zeigt sich die Uebereinstimmung im Wachsthume. „Viele Organismen wachsen ihr ganzes Leben über, und die übrigen wachsen wenigstens während eines erheblichen Theils ihres Lebens. Das sociale Wachsthum dauert gewöhnlich so lange fort, bis die Gesellschaft sich entweder theilt oder bis sie irgendwie überwältigt wird ... Es gehört ferner zu den Besonderheiten der socialen sowohl wie der lebenden Körper überhaupt, dass sie während der Zunahme an Grösse auch in ihrem inneren Bau zunehmen. Gleich einem der niedersten Theile zeigt der Embryo eines höher stehenden nur wenig unterscheidbare Theile: indem er aber einen grösseren Umfang erreicht, vermehren und differenziren sich auch seine Theile. So auch bei der Gesellschaft. Im Anfang sind die Verschiedenheiten zwischen den einzelnen Gruppen ihrer Einheiten, der Zahl wie der Art nach, sehr unbedeutend; sobald aber die Bevölkerung ansteigt, treten immer mehr und entschiedener ausgeprägte Abtheilungen und Unterabtheilungen hervor. Ferner hören diese Differenzirungsvorgänge in socialen Organismen sowohl, wie in einzelnen Lebewesen erst mit dem Abschluss oder der Vollendung des Typus auf, welcher den Reifezustand bezeichnet und dem Zerfall vorangeht ... Diese Gemeinsamkeit wird noch einleuchtender erscheinen, wenn wir darauf hinweisen, dass die fortschreitende Differenzirung der Structur stets begleitet ist von fortschreitender Differenzirung der Functionen. Die primären, secundären, tertiären u. s. w. Theile, welche bei einem sich entwickelnden Thiere auftreten, erlangen ihre grösseren und kleineren Verschiedenheiten nicht etwa ohne bestimmten Zweck. Zugleich mit den Abweichungen in ihrer Gestalt und Zusammensetzung finden sich stets Abweichungen in den von ihnen ausgeübten Thätigkeiten, sie wachsen zu ungleichen Organen heran, die stets ungleiche Aufgaben haben ... So verhält es sich auch mit den Theilen, in welche eine Gesellschaft zerfällt. Tritt eine herrschende Klasse auf, so wird sie dabei nicht allein unähnlich den übrigen, sondern sie erlangt auch einen regu-

lirenden Zwang über alle anderen, und wenn sich diese Klasse wieder in die mehr und weniger herrschende sondert, so beginnen auch diese wieder verschiedene Seiten der gesammten überwachenden Thätigkeit an sich zu reissen. Bei den Klassen, deren Thätigkeit überwacht wird, finden wir dasselbe . . .“

Mit Beziehung auf die organischen Functionen wird sodann die sociale Organisation betrachtet als Ernährungssystem, vertheilendes und regulirendes System. Die Analogien werden im Einzelnen überaus geistreich ausgeführt, wobei man zweifelhaft ist, ob man mehr den Naturforscher oder den Staatsmann an Sp. bewundern soll. Aber über eine geistreiche Parallelisirung scheint sich diese Behandlung der Gesellschaftswissenschaft auch nicht zu erheben: jedenfalls sind praktische Folgerungen nicht daraus zu gewinnen. Im Gegentheil wird das höhere Geistesleben zu sehr auf einen naturwissenschaftlichen Standpunkt herabgezogen. So wenn das Ideal der Familie mit Rücksicht auf die geringeren individuellen Opfer, welche die höheren Organismen der Fortpflanzung zu bringen brauchen, bestimmt wird: „Der höchste Zustand der Familie ist erreicht, wenn eine derartige Versöhnung zwischen den Bedürfnissen der Gesellschaft und denen ihrer älteren und jüngeren Angehörigen besteht, dass die Sterblichkeit zwischen Geburt und Fortpflanzungsalter auf ein Minimum herabsinkt, während zugleich die Unterordnung des Lebens der Erwachsenen unter die Aufgabe, ihre Kinder zu ernähren und zu erziehen, auf den möglich kleinsten Umfang zurückgeführt wird. Die Verringerung dieser Unterordnung kann auf dreierlei Weise stattfinden: erstens durch die Verlängerung jener Zeit, welche der Fortpflanzung vorausgeht, zweitens durch eine Abnahme in der Zahl der zur Welt kommenden Kinder sowie durch Vermehrung der Freuden, die aus der Versorgung derselben erwachsen, und drittens durch Verlängerung des Lebensabschnittes, welcher auf das Aufhören der Fortpflanzungsthätigkeit folgt. Dieses Ideal der Familie, wie es uns durch einen Ueberblick über die geschlechtlichen und elterlichen Beziehungen in der ganzen organischen Welt sich ergeben hat, ist zugleich das Ideal, auf welches Vergleichungen zwischen den höheren und niederen Stufen des Fortschrittes der Menschheit hinweisen.“

Es ist wahr, dass die niedrigsten Lebewesen am meisten unter der Fortpflanzung zu leiden haben; viele Einzellige bilden durch Theilung des Individuums zwei junge Individuen, andere entwickeln so viele Eier, dass ihre ganze Substanz darin aufgeht, während in der Stufenleiter der Organismen die Opfer des Individuums an die Erhaltung der Art geringer werden. Aber eine genaue Parallelisirung zwischen Organisationshöhe und individueller Unabhängigkeit von dem Tribute an die Art lässt sich nicht durchführen. So müssen die Vögel und Säugethiere viel mehr unter der Fortpflanzung leiden als die Fische, und die „Freuden“ an den Jungen können

die Beschwerden nur schlecht compensiren. Aber auch das von Sp. behauptete Gesetz in der Thierwelt zugegeben, so würde darnach höchstens die physische Vollkommenheit der Ehe zu bemessen sein, nicht aber ihre ethische Seite. Bei Sp. freilich ist Leben und Lust auch der höchste Massstab der Sittlichkeit.

Ebenso wenig können wir den Spencer'schen Ausführungen beistimmen, wenn er als Darwinist aus den lockeren ehelichen Verhältnissen mancher wilden Volksstämme schliesst, die Beziehungen der Geschlechter zu einander hätten sich erst nach und nach entwickelt. Es ist eine durch nichts zu beweisende Behauptung, die Entartungen der Naturvölker stellten uns den primitiven Zustand der Menschheit dar. Ueber die natürlichen Beziehungen der Geschlechter zu einander vgl. unsern Aufsatz: „Teleologische Streiflichter" in der Fichte-Ulrici'schen Zeitschrift für Philosophie 1886.

In dem 1. Bande, wovon die deutsche Uebersetzung nach der 3. Auflage des Originals im Jahre 1877 erschien, tritt der evolutionistische Standpunkt noch mehr hervor. Als „Thatsachen der Sociologie" werden behandelt: der primitive Mensch, physisch, emotionell, intellectuell; die primitiven Ideen vom Belebten und Leblosen, vom Schlaf und Traum, von Ohnmacht, Epilepsie, u. s. w., die Vorstellungen von Tod und Auferstehung, von Seelen, Geistern, vom anderen Leben, von übernatürlichen Agentien. Es werden sodann die angeblichen Stadien der religiösen Entwickelung: Ahnenverehrung, Bilderanbetung und Fetischverehrung, Thier- und Pflanzenverehrung, Naturverehrung nachgewiesen. Obgleich nun damit „auch jene Klassen von Gottheiten bereits besprochen sind, in denen die menschliche Persönlichkeit ausserordentlich entstellt erscheint, so bleibt doch noch eine andere Klasse von Gottheiten übrig, welche durch einfache Idealisirung und Erweiterung der menschlichen Persönlichkeit entstanden sind." Und darum wird von „Gottheiten" noch in einem eigenen Kapitel gehandelt, welches zu dem Ergebnisse führt: „Wir können den Ausdruck Ahnen-Verehrung in seinem allerweitesten Sinn nehmen, so dass die gesammte Verehrung der Todten, mögen sie desselben Blutes sein oder nicht, darunter begriffen wird, und dürfen nun mit der Behauptung schliessen, dass Ahnen-Verehrung die Wurzel aller Religion ist." Wie man sieht, steht diese Behauptung mit den religionsgeschichtlichen Studien M. Müller's über die Veden in schroffstem Gegensatze. Beide Gelehrte sind darum auch in lebhaften Streit mit einander gerathen. Wer hat nun Recht?

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. Herausgegeben von Prof. Dr. Ernst Commer (Paderborn und Münster, Ferd. Schöningh).

Bd. II. 1887, 1. Heft. C. Gutberlet, Die Teleologie und der Darwinismus. S. 1—36. Der Verfasser weist gegen den neuesten Vertheidiger des Darwinismus, Spitzer (Beiträge z. Descendenztheorie und zur Methodologie der Naturwiss. 1886), nach, dass die modernen Leugner der Teleologie in höchst unwissenschaftlicher Weise den blinden Zufall als alleinigen Erklärungsgrund in die Wissenschaft einführen, zuletzt aber, trotz ihrer titanenhaften Gegenanstrengungen, doch wieder den Zweck zur Hinterthüre hereinlassen. Gerade auf dem eigentlichen Erklärungsgebiet des Darwinismus, der Organismenwelt, lässt sich ohne die Zweckvorstellung kein Schritt vorwärts thun. — **F. X. Pfeiffer, Die Lehre von der Seele als Wesensform, betrachtet vom Gesichtspunkt der Kunst und Aesthetik. S. 37—63.** Ein ebenso geistreicher als gelungener Versuch, aus Thatsachen und Beobachtungen der Kunst und Aesthetik die philosophische Lehre von der Menschenseele als Wesensform des Leibes, und zwar in ihrem doppelten Vorzug: der Erhabenheit über die Materie und der inneren Bezogenheit auf ihren Leib, wissenschaftlich abzuleiten und zu erhärten. — **Fr. Schmid, Die philosophische Lehre von der Unterscheidung. S. 64—88.** Der Aufsatz enthält eine klare Erörterung des Begriffes und der Arten der für die Philosophie so wichtigen Unterscheidung (distinctio). Die Controversen über die formale Unterscheidung der Skotisten und die virtuelle der Thomisten sind der Fortsetzung der Arbeit vorbehalten. — **C. M. Schneider, Das Lebensprincip und der Materialismus. S. 89—128.** Der Verf. weist gegen den Materialismus den wahren Lebensbegriff nach, veranschaulicht sodann denselben aus den Ergebnissen der materialistischen Naturforschung, um zuletzt, als Facit der ganzen Untersuchung, die Artverschiedenheit zwischen Lebensprincip und Stoff philosophisch zu fixiren. — **J. Brockhoff, Die Lehre des hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes. S. 122—128.** Fortsetzung der schon im 1. Bd. begonnenen Abhandlung. Kritische Beleuchtung der Behauptung: „Gott ist" ist eine veritas per se nota, sowie der aprioristischen Beweisführung für das Dasein Gottes.

2. **Heft,** zugleich „Philosophische Festschrift zum Jubiläum Sr. H. Leo XIII." **E. Commer, Philosophia Leoni XIII. P. M. triumphum ornat. Lateinisches Gedicht. S. 135—136. — M. Glossner, Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin - die Philosophie des Christenthums und der Zukunft. S. 137—206.** Beantwortung der Frage, worin der richtige Gebrauch der Philosophie bestehe. Die Antwort wird in drei Abschnitten, die sich enge an den Gedankengang des päpstlichen Rundschreibens „Aeterni Patris" anschliessen, in der Weise gegeben, dass der Reihe nach gezeigt wird: 1) Die Philosophie hat sich an der Offenbarung und Theologie vorerst zu orientiren; 2) Von dieser Orientirung hängt wesentlich der Fortschritt der Philosophie ab; 3) Die Philosophie muss von ihrer falschen Emancipation vom Glauben zurückkommen und an die christliche Philosophie des hl. Thomas wieder anknüpfen. Eine inhaltreiche, tiefdurchdachte Abhandlung. — **C. Gutberlet, Die Descendenztheorie auf Logik und Thatsachen geprüft. S. 207—240.** Enthält eine Kritik der von Spitzer, dem man nachrühmt, die Hauptschrift gegen den Darwinismus, das grosse Werk des Marburger Botanikers A. Wigand, vernichtet zu haben, neu aufgeputzten Argumente zu Gunsten der Abstammungslehre. Insbesondere werden die Darwinistischen Argumente aus dem geologischen und systematischen Fortschritt, sowie aus den Thatsachen der Morphologie und Classification an der Hand von Logik und Erfahrung einer eingehenden Prüfung, die zu Ungunsten des Spitzer'schen Dogmatismus ausfällt, unterzogen. — **H. Schell, Der Gottesbegriff im Katholicismus und Protestantismus. S. 241—298. — Fr. X. Pfeifer, Der Dom zu Köln, seine logisch-mathematische Gesetzmässigkeit und sein Verhältniss zu den berühmtesten Bauwerken der Welt. S. 299—350.**

2] Philosophische Studien, herausgegeben von W. Wundt. Leipzig (W. Engelmann).

Bd IV. 1887. 1. Heft. W. Wundt, Ueber Ziele und Wege der Völkerpsychologie. S. 1—27. Die Berechtigung der Völkerpsychologie als einer selbständigen Wissenschaft wird einer eingehenden Prüfung unterworfen. Der Verf. glaubt, dass nicht alle Gegenstände, die von der modernen Völkerpsychologie in Behandlung genommen sind, zu ihr gehören, sondern höchstens drei, nämlich: Sprache, Mythus und Sitte. — **Hjalmar Neiglick, Zur Psychophysik des Lichtsinns S. 28—111 nebst Bemerkungen dazu von W. Wundt. S. 112—116.** Auf Grund von phsychophysischen Experimenten, die in Wundt's Laboratorium im Frühjahr 1886 mit Hülfe der sog. „Methode der mittleren Abstufungen" angestellt wurden, sucht Verf. die zwei Fragen zu beantworten: 1) ob die Massmethode der mittleren Abstufungen zu einem zuverlässigen Resultate führen könne; 2) ob dieses Resultat mit dem sog. Weber'schen Gesetz übereinstimme. Bekanntlich besagt das Weber'sche Gesetz, dass jeder geometrischen Reihe von Reizzuwüchsen bloss eine arithmetische Reihe von Empfindungszuwüchsen entspricht, so dass zwischen beiden ein logarithmisches Abhängigkeitsverhältniss besteht. Die Methode der mittleren Abstufungen, zuerst von Plateau, dann von Delboeuf (1865) angewandt, stützt sich auf die Wahrnehmung, dass wir die Fähigkeit besitzen, die Mitte zweier qualitativ gleicher, aber intensiv verschiedener Empfindungen zu schätzen: eine Erscheinung, die sich offenbar im Dienste der Psychophysik verwerthen lässt. Die vorliegenden Versuche zur

Erforschung der Psychophysik des Lichtsinnes wurden mit drei Cartonscheiben, von denen die mittlere variabel war, gemacht. Schwierigkeiten in der Lichtschätzung bereiteten namentlich die störenden Contrastwirkungen, deren Eliminirung in sinnvollster Weise versucht wurde. Aber merkwürdiger Weise zeigten sich, trotz der Ausscheidung jedweder Einwirkung des simultanen Contrastes, durchgängige Contrasterscheinungen. Das Gesammtergebniss beim näheren Studium dieser Erscheinungen war folgendes: 1) In einigen Fällen entspricht, genau nach dem Weber'schen Gesetz, der arithmetischen Reihe von Empfindungsunterschieden eine geometrische Reihe von physikalischen Reizen; dann ruft diese geometrische Reizserie eine Reihe von gleichstarken gegenseitigen Contrasten hervor; 2) in anderen Fällen, und zwar den meisten, trifft das Weber'sche Gesetz nicht zu: dann entsprechen aber auch die gleichstarken Contraste keiner geometrischen Reihe der Reize (S. 100). Wundt betrachtet den Helligkeitscontrast als einen Specialfall des Weber'schen Gesetzes, während der Verfasser umgekehrt das Weber'sche Gesetz für den Lichtsinn als einen Specialfall des Helligkeitscontrastes angesehen wissen will. — In einem Nachwort glaubt Wundt als das wesentliche Ergebniss der Neiglick'schen Versuche den Satz hinstellen zu können, dass „dieselben eine neue, bisher nicht beobachtete Art der Abweichung vom Weber'schen Gesetz darthun, darin bestehend, dass genaue Uebereinstimmung mit diesem Gesetz nur bei bestimmten Abständen der verglichenen Reize vorhanden ist. Zu den bis dahin bekannten Grenzabweichungen würde so noch eine zweite Art, die der periodischen Abweichungen, hinzutreten, von denen künftige Untersuchungen entscheiden müssen, ob sie bloss für den Lichtsinn gelten, oder ob sie auch für andere Sinne nachzuweisen sind" (S. 112 f.). — **Julius Merkel, Das psychophysische Grundgesetz in Bezug auf Schallstärken. S. 117—160; S. 251—291** (im 2. Heft). Eine gründliche Arbeit, welche den Gültigkeitsbereich des Weber'schen Gesetzes für den Gehörsinn untersucht. Die Ergebnisse sind S. 287 ff. in 28 Hauptpunkten zusammengefasst, deren wichtigster wohl dieser ist: Die auf Grund der Methode der Minimaländerungen und der Methode der Gleichheits- und Ungleichheitsfälle angestellten Versuche erweisen die strenge Gültigkeit des Weber'schen Gesetzes innerhalb eines Reizumfanges von 10656.

2. Heft. G. Th. Fechner, Ueber die psychischen Massprincipien und das Weber'sche Gesetz. Discussion mit Elsas und Köhler. S. 161—230. Die Hauptabsicht des greisen Nestors der empirischen Psychologie (inzwischen gestorben) ist: Den Anfechtungen gegenüber, welche die Möglichkeit und Statthaftigkeit eines psychischen Masses überhaupt nicht nur seitens Elsas', sondern auch vielfach sonst philosophischerseits erfahren hat, die Principien eines solchen Masses einmal ohne Formelaufwand darzustellen, dabei aber auch manche fundamentale Punkte der psychischen Masslehre, in Betreff deren des Verfassers Ansichten mit denen anderer Autoren, namentlich Köhler's, in Conflict kommen, einer neuen Erörterung zu unterziehen. — **Alfred Lehmann, Ueber Photometrie mittelst rotirender Scheiben. S. 231—240.** — **James Mc. Keen Cattell, Psychometrische Untersuchungen. S. 241—250** (Fortsetzung aus Philos. Stud. III. 2 und 3). Der Aufsatz bespricht die Ideenassociation unter willkürlich begrenzten Bedingungen. Interessant sind die Versuche, die die schon an und für sich

verständliche Thatsache experimentell feststellen, dass die Schnelligkeit, mit der man eine fremde Sprache liest, der Vertrautheit mit der Sprache proportional geht. Unter Zugrundelegung der Zeiteinheit $\sigma = 0{,}001$" brauchte ein Deutscher 477, ein Engländer 554 Zeiteinheiten, um dieselben Gegenstände (die allergewöhnlichsten natürlich) in deutscher Sprache zu benennen; das Verhältniss kehrte sich um, wenn es galt, diese Dinge auf Englisch zu benennen. Gleich interessant sind die Ermittelungen über die „Uebersetzungszeit", wenn die Muttersprache in eine fremde übertragen werden soll. Was endlich die „Erinnerungszeit" angeht, so brauchten die Versuchspersonen $^2/_5$ bis $^4/_5$ Secunden, um sich vollständig bekannte Dinge ins Gedächtniss zurückzurufen. — **W. Wundt, Selbstbeobachtung und innere Wahrnehmung. S. 292—309.** Die Abhandlung ist eine Auseinandersetzung mit Joh Volkelt in Betreff des Werthes der Bedeutung der Selbstbeobachtung als einer psychologischen Methode. Die Verständigung gipfelt in dem Satz: Selbstbeobachtung ist ausführbar, sie ist es aber nur unter der Bedingung der experimentellen Beobachtung. —

3. Heft. W. Wundt, Die Empfindung des Lichts und der Farben. Grundzüge einer Theorie der Gesichtsempfindungen. S. 311—389. Ein bedeutender Beitrag des berühmten Psychologen zur Lösung der Frage, auf welchem Wege die Licht- und Farbenempfindungen zu Stande kommen. Der gemeinschaftliche Ausgangspunkt aller diesbezüglichen Theorien ist die sog. Farbentafel. Die Bedingungen der Farbenmischung, bei der man mit den drei Farben: Roth, Grün, Violett zur Erzeugung aller übrigen auskommt, führte zur Construction des Farbendreieckes, auf welches die „Young-Helmholtz'sche Dreifarbentheorie" sich gründet. Ihr wesentlicher Inhalt besagt: Allen Farbenmischungen, welche gleiche subjective Empfindungen auslösen, entsprechen auch gleiche objective Netzhautprocesse und damit drei Arten von Empfindungs-Endnerven, nämlich roth-, grün- und violettempfindende Nerven. Von den subjectiven Empfindungsqualitäten gehen hingegen zwei andere berühmte Theorien aus: Die eine, welche mit den vier, psychologisch in der Farbenempfindung nachweisbaren Qualitäten: Roth, Gelb, Grün und Blau (im Gegensatz zu den „Uebergangsfarben") das Farbenviereck construirt, worauf „die Hering'sche Vierfarbentheorie" basirt; die andere, welche auf die unverkennbare Verwandtschaft zwischen den zwei spektralen Farbenenden (Roth-Violett) sowie auf die geschlossene Stetigkeit des Farbensystems gestützt, den sog. Farbenkreis als angemessensten Ausdruck der Reizungs- und Empfindungsvorgänge im Auge hinstellt, und hierauf gründet sich die sog. „Stufentheorie von W. Wundt". Welche von diesen drei Theorien trifft die Wahrheit? Das ist der Gegenstand eingehendster Untersuchung. Nach sorgfältigster Kritik aller in die Wagschale fallenden Thatsachen und Gründe entscheidet Vf. sich für die letztere. — **Nicolai Lange, Beiträge zur Theorie der sinnlichen Aufmerksamkeit und der activen Apperception. S. 390—422.** Die sinnliche Aufmerksamkeit bildet eine der Arten der activen Apperception im Allgemeinen. Erstere hat die merkwürdige Eigenschaft, schwache Empfindungen und Vorstellungen durch blosse Anspannung so zu verstärken, dass die stärkeren dagegen zurücktreten können. Zwei Hypothesen gibt es, die zur Erklärung dieses seltsamen Phänomens aufgestellt wurden: Die erste vermuthet eine directe Einwirkung des Willens auf die Vorstellungen, scheitert aber sofort an der psychischen Thatsache, dass

in anderen Fällen, so z. B. wenn wir Halbvergessenes mit Gewalt uns ins Gedächtniss zurückrufen wollen, der Wille nicht unmittelbar, sondern erst mit Hülfe gewisser Ideenassociationen, also Vorstellungen, zum Ziele gelangt. Die zweite Hypothese lässt sich kurz als die „psychologische Hemmungstheorie" bezeichnen: sie entsprang aus den physiologischen Thatsachen der Hemmung von Reflexbewegungen, deren psychologisches Correlat die Annahme bildet, dass der Wille die Fähigkeit besitze, vermittelst der hemmenden Nervencentren gewisse Vorstellungen ganz zu unterdrücken und so andere (indirect) zu verstärken. Aber auch diese Theorie leidet an Schwierigkeiten, von denen nicht die geringste die ist, dass unser Bewusstsein von einer solchen directen Hemmung der Vorstellungen nichts berichtet. Verf. stellt nun auf Grund von psychophysischen Versuchen, die er 1886 bis 1887 im psychologischen Laboratorium der Leipziger Universität angestellt, eine dritte Theorie auf, um „eine der wichtigsten Fragen in der Psychologie" aufzuhellen. Eine erste Versuchsreihe hatte zum Gegenstand, die periodischen Schwankungen der sinnlichen Aufmerksamkeit mit Bezug auf ihre Dauer genau zu registriren. Solche Schwankungen der Aufmerksamkeit, mit denen eine periodische Verstärkung und Schwächung der Empfindungseindrücke Hand in Hand geht, lassen sich ohne Mühe beim Tiktak einer etwas entfernten Taschenuhr während der Stille der Nacht beobachten. Auch bei optischen und taktilen Empfindungen treten sie auf. Als bemerkenswerthe Erscheinung mag erwähnt werden, dass die Periodicität der Schwankungen bei Gehörsempfindungen am langsamsten, schneller bei Gesichts- und am schnellsten bei elektrischen Tastempfindungen ausfällt. Was mag die Ursache von alledem sein? Verf. vermuthet, dass zu den realen und constant bleibenden Empfindungen periodisch jedesmal noch ihre „Erinnerungsbilder" hinzutreten und durch Verschmelzung (Assimilation) die ersteren verstärken. Damit wären nun freilich die Schwankungen der verstärkten minimalen Empfindungen, noch nicht aber die Schwankungen der Erinnerungsbilder selbst, welche verstärkend wirken, erklärt. Um letzteres zu leisten, stellt Lange eine „Theorie der activen Apperception überhaupt" auf, deren hypothetischen Charakter er freilich betont. Eine jede active Apperception, d. h. die Fähigkeit, unsere Vorstellungen willkürlich zu verstärken, soll nämlich bedingt sein durch die willkürlichen Bewegungen. „Die Vorstellungen besitzen sozusagen ein Häkchen", sagt er, „die motorischen Merkmale, woran wir nur zu ziehen brauchen, um das Ganze herauszuheben". Als Erläuterung dient die Thatsache, dass man, um eine wirkliche Bewegung (z. B. eines Kreisels) lebhaft aufzufassen, diese Bewegung mit dem Auge real mitmachen muss; um sich einen Bleistift mit geschlossenen Augen vorzustellen, macht man unwillkürlich eine schwache, der geraden Linie entsprechende Bewegung u. s. w. Mittelst dieser Hülfstheorie, die freilich auch ihre „Häkchen" haben dürfte, glaubt Verf. nicht nur die Periodicität der Erinnerungsbilder, sondern auch diejenige gewisser Bewusstseinserscheinungen überhaupt (im Zeitsinn, Tongedächtniss) erklären zu können. Demnach zerlegt jeder Apperceptions-Process sich in folgende Momente: a) der Wille, eine bestimmte Vorstellung zu verstärken oder hervorzurufen; b) die entsprechende Bewegung und der Innervationsimpuls; c) die Verstärkung der mit dieser Bewegung associirten Vorstellung; d) die centrale Ermüdung, die nach 2 bis 4 Secunden eintritt. — **R. Glass, Kritisches und Ex-**

perimentelles über den Zeitsinn. S. 423—456. — Ludw. Lange, Ein Chronograph nebst Centralapparat für sehr genaue Zeitmessungen. S. 457—470.

4. Heft (1888). W. Wundt, Zur Erinnerung an Gust. Theod. Fechner. Worte gesprochen an seinem Sarge am 21. Nov. 1887. S. 471—478. — Ludw. Lange, Neue Experimente über den Vorgang der einfachen Reaction auf Sinneseindrücke. S. 479—510. Ausgangspunkt der wichtigen Versuchsreihen ist die Frage, welchen Einfluss der Zustand der Erwartung auf die Apperception von Sinneseindrücken übe. Es war wohl schon bekannt, dass, je gespannter ein Eindruck erwartet wird, um so schneller die Apperception desselben erfolgt. Aber über die objective Bedeutung dieses Einflusses konnte nur der Versuch entscheiden, den Verf. zunächst für Gehörempfindungen befragte. Hierbei ergab sich eine qualitative Verschiedenheit der Reaction, jenachdem die Erwartung grundsätzlich mehr auf den Sinneseindruck oder mehr auf die dabei auszuführende Reactionsbewegung gerichtet war, weswegen Verf. einen wesentlichen Unterschied statuirt zwischen sensorieller und muskulärer Gespanntheit. Dieses Ergebniss ist ebenso wichtig als neu. Ueber die näheren Umstände und Gesetze, die dabei mit im Spiele sind, können erst fortgesetzte Experimente sicheres Licht verbreiten. — **Eduard Luft, Ueber die Unterschiedsempfindlichkeit für Tonhöhen. S. 511—540. — Jul. Merkel, Die Abhängigkeit zwischen Reiz und Empfindung. S. 541—594.** Zweck der lesenswerthen Arbeit ist, an Stelle theoretischer Erörterungen über die Abhängigkeit zwischen Reiz und Empfindung, wie sie das Weber'sche Gesetz ausspricht, das Experiment zu setzen. Eine erste Versuchsreihe wurde aus der Untersuchung der Lichtempfindungen gewonnen, deren Ergebnisse S. 588 ff. zusammengestellt und discutirt sind. — **Willibald Reichardt, Kant's Lehre von den synthetischen Urtheilen a priori in ihrer Bedeutung für die Mathematik. S. 595—639.** Eine klare Darstellung der Kant'schen Lehre in ihrem Verhältniss und Gegensatz zum Leibniz'schen Dogmatismus einer- und dem Hume'schen Skepticismus anderseits. In einer selbständigen Kritik der Kant'schen synthetischen Urtheile a priori vom Standpunkt der neueren Erkenntnisstheorie (S. 625 ff.) kömmt der Verf. unter Bekämpfung des Empirismus John St. Mill's zum Ergebniss, dass die diesbezügliche Theorie W. Wundt's das Richtige treffe, wenn sie besagt: Zwar sind alle mathemathischen Sätze synthetische Urtheile a priori, aber nur so, dass die Bildung aller mathematischen Vorstellungen und Einsichten durch Abstraction aus der Erfahrung und durch Induction aus diesen Abstractionen, jedoch keineswegs durch unmittelbare Construction innerhalb eines ursprünglichen reinen Anschauungsvermögens vollzogen wird. (Wir brauchen wohl kaum hinzuzufügen, dass diese Lösung noch lange nicht frei von berechtigten Einwänden ist.) —

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Mainzer **Katholik, Zeitschrift für kathol. Wissenschaft und kirchl. Leben. 1887. II. Hälfte.**

Des Nicolaus von Cues Lehre vom Kosmos S. 143 ff. 251 ff. 337 ff. Nach einer Charakteristik des grossen Gegensatzes zwischen antiker und

moderner Weltansicht, welch' letztere der Cusaner schon ahnend verkündete, entwirft Verf. ein klares Bild von dessen Weltanschauung. Er findet Aehnlichkeiten zwischen dem „Cusanischen Individualismus" und dem Leibniz'schen Monadismus", welche sich in dem Grundsatze berühren: „Gott in Allem, Alles in Gott, Alles in Allem, Jegliches in Jeglichem". Ist das nicht verkappter Pantheismus? Nein; denn „nicht nur der Neigung und dem Willen beider Denker lag jeder Pantheismus fern, sondern auch in ihren Lehren lenken sie sofort wieder auf theistische Bahnen" (S. 253). Die an die Platonischen Idealzahlen erinnernden, mathematisch-symbolischen Speculationen des Cardinals sind ein nothdürftiges Surrogat für die fehlende Beobachtung. Mathematik, insbesondere Geometrie, ersetzen ihm das exacte Wissen, dessen Morgenröthe mit ihm begonnen. Indem er den Entdeckungen einer viel späteren Zeit vorgriff, steht der Cardinal einzig da an der Wende des Mittelalters und der Neuzeit, als Prophet und Herold einer neuen Wissenschaft.

2] Stimmen aus Maria-Laach. Kath. Blätter. Jahrg. 1887. II. Hälfte.

Chr. Pesch, Die buddhistische Moral. S. 17—33. Der Enthusiasmus gewisser gottentfremdeter Kreise für den Buddhismus empfängt seine Nahrung grossentheils aus der Ueberschätzung der anscheinend so reinen und erhabenen buddhistischen Sittenlehre. Verf. zeigt die innere Werthlosigkeit derselben zunächst an den vielen unsinnigen und leeren Sittensprüchen auf, die dicht neben den erhabensten stehen. Schlimmer ist, wenn diese Moral das Wegschenken von Frau und Kind an den ersten besten Bettler, den Selbstmord aus Gefälligkeit gegen den Nächsten, als „hohe Tugend" preist. Solche Auswüchse erklären sich aus dem Fundamentalprincip der Buddhisten-Moral, deren Centrum kein persönlicher Gott, sondern das liebe Ich ist. Demnach ist auch die buddhistische Erlösung nur eine Erlösung des Ich durch das Ich, ein Versinken in Nirwana. Nur den Bonzen gelingt die Erreichung dieses höchsten Lebenszieles; Laien sind davon ausgeschlossen, noch mehr aber die Frauen, die als „verkörperte Bosheit" gelten. Die Stellung des Weibes im Buddhismus ist eine durchaus unwürdige und der christlichen Auffassung diametral entgegengesetzte (Galat. III, 27). Eine so fundamentirte Moral kann natürlich auf inneren Werth keinen Anspruch machen. — **Ders., Die sittigenden Erfolge des Buddhismus. S. 118—132.** Der von gewissen Schwärmern aufgestellte Satz, der Buddhismus habe 400—500 Millionen „gesittigt", wird nach Subject und Prädikat kritisch beleuchtet. Nach Dr. Happer in Kanton gehört die Majorität der Chinesen nicht zu den Buddhisten. Kellog schätzt die wirkliche Zahl der letzteren nach den neuesten Angaben auf höchstens 73 Millionen. Ein noch immer grosser Anhang! Psychologisch erklärt sich derselbe aus der inneren Erlösungsbedürftigkeit des Menschenherzens, der die populäre Erlösungslehre Buddha's entgegenkommt. Am Massstabe der Cultur gemessen, sind die „sittigenden" Erfolge doch sehr mässige gewesen; weder Wissenschaft noch Cultur haben die Bonzen, die Träger der buddhistischen Idee, zu heben und zu pflegen gewusst. Im Gegentheil folgen Verwilderung und Barbarei den Spuren ihres Treibens. Statt den Götzendienst auszurotten, den Buddha so sehr perhorrescirt, haben die Bonzen denselben erst recht verbreitet, so zwar, dass Freiherr v. Hübner den neuesten Buddhismus geradezu als eine der tiefsten Stufen des Götzendienstes bezeichnet.

— **V. Cathrein, Das Privateigenthum im Lichte des Naturrechts. S. 341—350; S. 472—481.** Der Agrarsocialist Henry George behauptete in seinem Buche „Progress and Poverty", das Privatgrund-Eigenthum laufe dem Naturrecht zuwider; während er — inconsequent genug — das Eigenthumsrecht an beweglichen Gütern (Möbel, Maschinen etc.) gelten lässt. Er beweist seinen Hauptsatz durch folgenden Syllogismus: Eigenthum ist nur, was man sich durch Arbeit erwirbt; nun sind Grund und Boden (Aecker, Wiesen, Bergwerke etc.) keine Arbeitsproducte, also auch kein Privateigenthum. Die Sophistik steckt im Obersatze. Wohl ist die Arbeit auch ein Eigenthumstitel, aber weder der einzige, noch der ursprüngliche. Der ursprüngliche Eigenthumstitel auf Grund und Boden besteht in der Besitzergreifung, die zwar nicht ohne einen physischen Akt, wohl aber ohne äquivalenten Arbeitsaufwand sich vollzieht. George betrachtet Grund und Boden nur als nothwendige Bedingung oder Gelegenheit (opportunity) für die productive Verwendung von Arbeit und Kapital. Damit stellt er aber ebensogut auch das Eigenthumsrecht an beweglichen Gütern in Frage: Arbeit allein kann die Werthe der Producte, die sie bearbeitet, ja nicht schaffen, wie die Betrachtung eines gleichgrossen Arbeitsaufwandes bei einer Holz- und Marmorstatue beweist. Die Totalwerthe werden auch noch durch andere Factoren mitbestimmt.

3] Dublin Review.

Third Series. Nr. XXXV (1887 July). C. de Harley, A glance at the history of chinese Philosophy. p. 36—54. Der in der chinesischen Litteratur wohlbewanderte Verf. gibt eine Darstellung der chinesischen Philosophie in ihren drei Gestaltungen durch Laotse, Confutse und Kuhi. Fast gar keine Metaphysik, aber eine verhältnissmässig reine Ethik — das ist der Grundcharakter aller drei Philosopheme. In einem früheren Artikel hatte Verf. aus den ältesten Nationalgedichten, besonders aus den Schi-King (13. Jahrh. v. Chr.) den rein monotheistischen Charakter der chinesischen Religion nachgewiesen, den Glauben an Schang-ti (= Summus Dominus) als den Einen freipersönlichen Gott, Rächer des Bösen und Belohner des Guten. In einem späteren Artikel soll der chinesische Buddhismus zur Sprache kommen.

4] Civiltà cattolica.

Serie XIII. Vol. VIII. Quaderno 895. 899. 900 (1887). L'arte dei suoni e gli affetti p. 33. 526 ff. Eine ästhetische Studie über den Zusammenhang zwischen Tönen und Gefühlen oder besser: eine Philosophie der Tonkunst und Theorie vom musikalisch Schönen. Das Ohr vermittelt zwar die Anschauung und den Genuss der Schönheit in den Tönen, vermag aber selber diese übersinnliche Beschaffenheit nicht aufzufassen; weswegen kein Thier etwas von Musik versteht. Hieraus ergibt sich sofort die Unhaltbarkeit jener Theorie, die den Tönen an sich, ohne Rücksicht auf die darin verkörperten Relationen und Proportionen, welch' letztere nur durch das Medium des Verstandes erkennbar sind, einen unmittelbaren, die Seele direct berührenden und ergreifenden Einfluss zuschreibt. Schon Hanslick (Vom musikalisch Schönen. Leipzig 1881) war gegen diese materialistisch angehauchte Grundanschauung aufgetreten, indem er den vielvertretenen Satz widerlegte, dass die Musik nur ein Ausdruck der Gefühle (nicht der Ideen) sei. Wenn ein ideelles Moment zu den Tönen noch

hinzutreten muss, um ihnen ihre Schönheit zu geben, wenn diese Schönheit in den Melodiengängen, harmonischen Verbindungen, Perioden, Sätzen, Rythmen etc. sich ausspricht, so erhellt, dass nicht die materiellen Töne als solche, sondern vielmehr die in ihnen ausgesprochenen Ideen die wahre Ursache der dabei erwachenden Gefühle von Trauer, Heiterkeit, Sehnsucht, Hoffnung u. s. w. sind. Die Töne sind zwar Ausdruck und Symbol, nicht aber unmittelbarer Grund dieser geistigen Seelenregungen und Strebungen. Besonders klar tritt dieses Verhältniss da hervor, wo das erläuternde Wort, wie beim Liede, sich unmittelbar mit dem gesungenen Tone verbindet.

5] Gäa, Natur und Leben. Herausgeg. von Dr. Herm. J. Klein. XXIII. Jahrgang 1887.

S. Günther, Beobachtung und Experiment im Alterthum. S. 528—535; S. 592—596. Entgegen der jüngst geäusserten Anschauung Du Bois-Reymond's will Vf. beweisen, dass die naturwissensch. Leistungen der Griechen und Römer gar nicht so unbedeutend gewesen seien, als man gemeiniglich annimmt, und dass wir ohne deren Vorarbeiten nicht zu den glänzenden Erfolgen der Jetztzeit gelangt wären. An zahlreichen Beispielen und Namen wird gezeigt, wie die Alten so viel Natursinn, Beobachtungsgabe, mechanischen Erfindungsgeist und Sinn für experimentale Naturforschung an den Tag gelegt haben, dass ein Verdammungsurtheil über dieselben ganz ungerechtfertigt dastehe. — **Der Grundpfeiler unserer Naturkenntniss (d. i. das Causalitätsprincip). S. 585—591.** Die Wichtigkeit des Causalitätsgesetzes muss namentlich dem Naturforscher, der nach Naturgesetzen zu forschen hat, einleuchten. Hume leitet den Causalitätsbegriff aus der Erfahrung ab, insofern die beobachtete Wiederholung und Aufeinanderfolge von zwei Ereignissen eine Gewohnheit begründet, vermöge deren wir das eine Ereigniss Ursache und das andere Wirkung nennen. Kant erklärte das Causalitätsprincip für ein synthetisches Urtheil a priori, John St. Mill für das blosse Ergebniss einer empirischen Induction ohne innere Nothwendigkeit und Allgemeinheit. Neuerdings hat nun Prof. Stricker in Wien (Ueber die wahren Ursachen. Eine Studie Wien 1887) gegen Hume-Kant Einwände erhoben, mit denen Verf. sich befassen will. Stricker betont mit Recht: „Der Typus für die Ursachenvorstellung liegt in den Beziehungen unseres Willens zu unseren Muskelnerven (besonders beim Sprechen). Mein Wille geht meiner willkürlichen Muskelbewegung nicht nur zeitlich voraus, sondern er bedingt die Bewegung, ohne meine Willensnerven kann diese Bewegung nicht stattfinden." Hiezu bemerkt zustimmend der Vf.: „Hierauf hingewiesen zu haben, ist das grosse Verdienst von Prof. Stricker, ja es ist eine That ersten Ranges auf dem Gebiete der Philosophie." (Ohne das Verdienst Stricker's schmälern zu wollen, ist doch die Bemerkung am Platz, dass die Ausführungen desselben, soweit sie den Ursprung und objectiven Werth des Causalitätsprincips betreffen, längst durch die scholastische Philosophie anticipirt sind.)

Novitätenschau *).

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1887.

Von ausländischen Werken sind nur die bedeutenderen in das Verzeichniss aufgenommen; dasselbe enthält auch diejenigen Werke, welche zwar die Jahreszahl 1888 tragen, thatsächlich aber im Jahre 1887 erschienen, oder in den Buchhandel gekommen sind.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Beck (Jos.), Philos. Propädeutik. I. Thl.: Grundriss der emp. Psychologie u. Logik. 17. durchgesehene Aufl. von Dr. J. P. Baltzer. Stuttgart. Metzler. 8°. XVI, 197 S. ℳ 2.20.

Den 2. Theil, die „Encyclopädie der theoret. Philosophie", hat Dr. C. Braig 1886 herausgegeben.

Cantoni (C.), Corso elementare di filosofia; 5. ediz. corretta. Vol. I.: Psicologia percettiva; logica. Milano, Hoepli. 16°. XVI, 298 p. L. 3,50.

Castelein S. J. (A.), Cours de philosophie. Vol. I.: Logique. Namur. Douxfils. 8°. 524 p. Fr. 6,00.

Charles (Em.), Eléments de philosophie. Tom. I.: Psychologie; Tom. II.: Logique, morale, éléments de métaphysique. 8°. ℳ 15,00.

Glogau (Gust.), Abriss d. philos. Grundwissenschaften. 2. Bd.: Das Wesen u. die Grundformen des bewussten Geistes [Erkenntnisstheorie u. Ideenlehre]. Breslau, Köbner (1888). gr. 8°. XII, 477 S. ℳ 11,00.

Jacobi (K. G.), Gesammt-Repetitorium über alle Prüfungsfächer der allgem. Bildung. Für Candidaten des höheren Schulamts. Bd. V.: Gesch.

*) Die Herren Verfasser und Verleger von philosophischen Werken sind in ihrem eigenen Interesse gebeten, an die Redaction Recensionsexemplare für unsere nächstjährige Novitätenschau einzusenden, in welcher ihre Bücher kurz besprochen werden, falls für eine längere Kritik kein Raum bleiben sollte.

der Philosophie. Abth. 1: Die griechische Philosophie bis zu ihrer Vollendung mit Aristoteles. 90 S. Abth. 2: Entwickelung d. Philos. nach Aristoteles u. in der christl. Zeit. Leipzig, Violet. 12°. 88 S. (à) ℳ 1,00.

Kirchmann (J. H. von), Katechismus der Philosophie. 3. Aufl. Leipzig, Weber (1888). 8°. X, 266 S. geb. ℳ 2,50.

Lavecchia (Bened.), Elementa philosophiae fundamentalis christianae. Editio altera Leoni XIII. nuncupata. Syracusis, typ. Andreae Norcia 16°. XIX, 562 S. L. 5,00.

Rossignoli (Giacomo), Corso elementare di filosofia. Novara, Pietr. Reina. Volumi II. 8°. XII, 322 S. L. 3,00.

Ein kurzgefasstes, in die philosophischen Grundlehren des hl. Thomas von Aquin einführendes Lehrbuch der Philosophie.

Rumpel (Th.), Philosophische Propädeutik für Gymnasien. 8. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann. XVI, 152 S. ℳ 2,00.

Stöckl (Albert), Lehrbuch der Philosophie. 3 Bände. 6. Auflage. Mainz, Kirchheim. gr. 8°. XVI, 455; XIV, 551 u. XV, 534 S. ℳ 15,00.

Dieses Lehrbuch, das seinen Weg in die philosophischen Kreise Deutschland längst gefunden, verdient in seiner neuen Gestalt um so grössere Empfehlung, als eine vollständige Neubearbeitung seiner einzelnen Theile den Werth desselben bedeutend erhöht hat. „Die Grundsätze", bemerkt der Verf. selber, „sind dieselben geblieben; aber in der Anordnung, Ausführung und Begründung der einzelnen Materien ist mein Streben dahin gegangen, an das Buch, den Bedürfnissen und Anforderungen der Gegenwart entsprechend, überall die verbessernde und vervollkommnende Hand anzulegen."

B. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen.

Aristoteles' Werke in Lieferungen à ℳ 0,35. Berlin, Langenscheidt. 8°. Politik, deutsch von Dr. Adolf Stahr und Dr. Carl Stahr. 2. Aufl. 8. Liefg. (S. 337—384).

—. Commentaria in Aristotelem graeca. Edita consilio et auctoritate Academiae litterarum borussicae. Vol. IV. pars I. u. Vol. XVI. Lex. 8°. Berlin, G. Reimer. ℳ 29,00.

Inhalt: IV, 1 enthält Porphyrii Isagogen et in Aristot. categorias commentarium ed. Adolph. Busse. LVI, 181 S. ℳ 9,00. Der XVI. Bd. enthält: Jo. Philoponi in Aristot. Physicorum libros III priores commentaria ed. Hieronym. Vitelli. XX, 495 S. ℳ 20,00.

—, Doctrina de mente humana ex Commentariorum graecorum sententiis eruta ab Aug. Elfes. Pars I.: Alexandri Aphrodisiensis et Joa. Grammatici Philoponi Commentationes continens. Bonn, Strauss. gr. 8°. 47 p. ℳ 2,00.

—, Supplementum Aristotelicum. Vol. II. pars I.: Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora de anima cum mantissa, edid. I. Bruns. Berolini, G. Reimer. gr. 8°. XVII, 231 S. ℳ 9,00. Zusammen mit dem 1. Bd. ℳ 24,00.

Aristotelis quae feruntur Oeconomica. Recens. Fr. Susemihl. Lipsiae, Teubner. 8°. XXX, 94 S. ℳ 1,50.

Aristotle's Politics. With introduction, two prefatory essays, and notes critical and explanatory by W. L. Newmann. 2 Vols. London, Frowde. 8°. 1080 p. Sh. 28.

Athenaei Naucratitae Dipnosophistarum libri XV. Recens. Geo. Kaibel. Lipsiae, Teubner. 8°. Vol. I. XLI, 491 p. ℳ 4,80: Vol. II. 498 p. ℳ 4,80.

Baader (F. v.), Leben u. theosophische Werke als Inbegriff christlicher Philosophie. Vollständiger wortgetreuer Auszug durch J. Classen. [In 2 Bdn.] 2. Bd.: Frz. v. Baader's theosoph. Weltanschauung als System oder Physiosophie d. Christenthums. Stuttgart, Steinkopf. XXXII, 667 S. ℳ 8,00 [Compl. ℳ 14,00.]

Bachmann (Joa.), Secundi philosophi taciturni vita ac sententiae secundum codicem aethiopicum, quem in linguam latinam vertit necnon introductione instruxit J. B. Berol., Mayer & Müller. gr. 8°. 44 p. ℳ 1,20.

—, Das Leben und die Sentenzen des Philosophen Secundus des Schweigsamen. Nach dem Aethiopischen u. Arabischen. [Inaug.-Dissert.] Berlin, Mayer & Müller. gr. 8°. 34 S. ℳ 2,00.

Bibliotheca theol. et philos. scholastica, selecta atque composita a Fr. Ehrle S. J.: Aristotelis Opera omnia, quae extant, brevi paraphrasi et litterae perpetuo inhaerente expositione illustrata a Silv. Mauro S. J. Edit. juxta romanam anni 1668 denuo typis descripta opera Aug. Bringmann S. J. Tom IV. Paris., Lethielleux. 4°. 652 p. ℳ 16,00.

Der vorliegende 4. Band des grossen Aristoteles-Commentars von P. Maurus erklärt die Bücher von der Seele, die sog. Parva Naturalia u. die Metaphysik; zum Schlusse folgt eine Paraphrase der unächten Schrift: „De Xenophane, Zenone et Gorgia". Ueber die Wichtigkeit dieses vierbändigen Werkes, welches eventuell durch einen fünften Band mit den Commentaren Silv. Maurus' zu den naturgeschichtl. Schriften des Aristoteles ergänzt werden soll, kann beim gegenwärtigen Stande der philosophischen Strömung im katholischen Deutschland kein Zweifel obwalten.

Bibliothek, philosophische, oder Sammlung der Hauptwerke der Philosophen alter und neuer Zeit. Unter Mitwirkung namhafter Gelehrten herausgeg., beziehungsw. übersetzt, erläutert u. mit Lebensbeschreibungen versehen von J. H. v. Kirchmann. Heidelberg, Weiss. 8°. 297—300. Heft. Subscriptionspreis (à) ℳ 0,50.

Inhalt: René Descartes' philos. Werke, übers., erläut. u. mit e. Lebensbeschreibung versehen von J. H. v. Kirchmann. 3. Abth.: Die Principien der Philosophie. Mit 10 Tafeln. 2. Aufl. XVI., 287 S. Ladenpreis ℳ 2,50.

Ciceronis M. T., Tusculanae disputationes. Erklärt von G. Fischer. Bd. II. 8. Aufl. besorgt von G. Sorof. Berlin, Weidmann. 8°. 172 S. ℳ 1,50.

Ciceronis (M. T.), Laelius de amicita. Für den Schulgebrauch erklärt von Carl Meissner. Leipzig, Teubner. gr. 8°. III, 70 S. ℳ 0,60.

—, Libri qui ad rempublicam et ad philosophiam spectant. Scholarum in usum ed. Thdr. Schliche. Vol. V. et IX. Wien, Tempsky; Leipzig, Freytag. 8° (1888).

Inhalt: Vol. V. enthält Tuscul. Disputt. libr. V. XIII, 173 p. M. 1.20: Vol. IX. bringt Cato major de senectute; Laelius de amicitia. Edit IIª correctior. VIII, 60 p. ℳ 0,50.

—, De senectute. Ed. with notes by E. W. Howson. London, Rivingtons. 8°. 96 p. Sh. 2.

—, Dialogue sur la vieillesse. Latin et français annoté par Paret et Legouez. Paris, Hachette et Co. 8°. 148 p. Fr. 1,25.

Deussen (Paul), Die Sûtra's des Vedânta od. die Çârîraka-Mîmânsâ des Bâdarâyana, nebst dem vollst. Commentar des Çaṅkara. Aus dem Sanskrit übersetzt. Leipzig, Brockhaus. XXIV, 768 S. ℳ 18.00.

Epicurea, edid. H. Usener. Lipsiae, Teubner. gr. 8°. LXXIX, 445 p. ℳ 16,00.

Hartmann (Eduard v.), Ausgewählte Werke. Wohlfeile Ausgabe. Berlin, C. Duncker. 9.—20. Heft (à) ℳ 1,00.

Inhalt: 1. histor.-krit. Theil der Aesthetik: Die deutsche Aesthetik seit Kant. 2. system. Theil: Die Philosophie des Schönen (XV, 836 S.)

Hegel's Werke, 19. Bd. Zwei Theile: Briefe von u. an Hegel, herausgeg. von Carl Hegel. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8°. XII, 430 u. 399 S. ℳ 16,00. (Complet ℳ. 116,00.)

Edmund Hardy urtheilt im „Literar. Handweiser" (432, 297) über diese Briefsammlung mit Recht: „Ob die Hegel-Biographie durch diese Briefsammlung eine eigentliche Bereicherung erfahren, muss dahingestellt bleiben. Die Zeitgeschichte geht ziemlich leer aus, auch dem Historiker der Philosophie öffnet sich kaum für einen Augenblick die Werkstätte des Geistes, aus Furcht, ihm ihre Geheimnisse auszukramen."

Herbart's (Joh. Friedr.), sämmtliche Werke. In chronologischer Reihenfolge herausgeg. von Carl Kehrbach (in 12 Bden). Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8°. I. Bd. LXXII, 367 S.: II. Bd. XX, 517 S. (à) ℳ 5,00.

—. Sämmtliche Werke. Herausgeg. von Hartenstein. 2. Abdruck. V. Bd.: Schriften zur Psychologie, 1. Thl. Hamburg, Voss. XIV, 514 S. ℳ. 6,00.

—, Vollständige Darstellung der Lehre Herbart's (Psychologie, Ethik u. Pädagogik). Aus sämmtl. Werken u. nach eigenen Worten des grossen Denkers zusammengest. von E. Wagner (Aus: „Die Classiker der Pädagogik." 1. Bd.). Langensalza, Schulbuchhandlg. 8°. VIII, 248 S.

Hesiod's Gedichte in ihrer ursprüngl. Fassung u. Sprachform wiederhergestellt von Aug. Fick. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. gr. 8°. 131 S. ℳ. 4,00.

Leibniz (G. W.), Philosophische Schriften. Herausgeg. von C. J. Gerhardt. Bd. III. Berlin, Weidmann. Lex. 8°. 684 S. ℳ 22,00.

Lull Ramón, Obras. Texto original publicado con notas, variantes, ilustraciones y estudios biográficos y bibliógraficos p. D. Jerón Rosselló. Cuad. 1—9. Palma. (Leipzig, Harrassowitz). gr. 8°. (à) ℳ 1,10.

Merguet (H.), Lexikon zu den Schriften Cicero's. Mit Angabe sämmtlicher Stellen. Thl. II: Lexikon zu den philosophischen Schriften. Jena, Fischer. Lex.-8°. 1. Heft (S. 1—160). ℳ 8,00.

Nemesii Emesini libri περὶ φύσεως ἀνθρώπου versio latina. E libr. mss. nunc primum edid. et apparatu critico instruxit Carol. Holzinger. Prag, Tempsky; Leipzig, Freytag. gr. 8°. XXXVII, 175 S. ℳ 6,00.

Platonis Opera quae feruntur omnia. Ad. codd. denuo collatos edid. M. Schanz. Vol. III. Fasc. 1.: Sophista. Lipsiae, B. Tauchnitz. gr. 8°. IX. 92 p. ℳ 2,00.

—, Dialogi secundum Thrasylli tetralogias dispositi. Post C. F. Hermannum recogn. Mart. Wohlrab. Lipsiae, Teubner. 8°. Vol. I. XLII, 555 p. ℳ 1,80.

—, Eutyphro. In scholar. usum denuo edid. Mart. Schanz. Lipsiae, B. Tauchnitz. gr. 8°. IV, 24 p. ℳ 0,40.

Plato, Sammlung ausgewählter Dialoge mit deutschem Commentar, veranstaltet von Mart. Schanz. 1. Bdchen: Eutyphro. Ebend. gr. 8°. 69 S. ℳ 0,75.

—, Ausgewählte Schriften. Für den Schulgebrauch erklärt von Chr. Cron, J. Deuschle u. A. 3. Thl.: 2. Heft.

Inhalt: Eutyphron, erklärt von Mart. Wohlrab. 3. Aufl. Leipzig, Teubner. gr. 8°. VIII. 48 S. ℳ 0,45.

—, Meno. With introduction and notes by St. G. Stock. London, Frowde. 8°. Sh. 2. 6.

—, Apology. (Von demselben.) Ebend. 12°. Sh. 2.

Plutarchi de proverbiis Alexandrinorum libellus ineditus. Recens. O. Crusius. Lipsiae, Teubner. 4°. 34 p. ℳ 2,80.

Schneider (F. C.), Marc Aurel's Meditationen. Aus dem Griechischen. 4. Aufl. Breslau. Trewendt. 16°. XVI, 203 S. ℳ 2,00.

Schoell (R.) et Studemund (G.), Anecdota varia graeca et latina. Vol. II.: Procli Commentariorum in rempublicam Platonis partes ineditae, edid. Schoell. Berolini, Weidmann. Lex.-8°. 240 p. ℳ 10,00.

Schopenhauer (Arth.), Die Welt als Wille und Vorstellung. Herausgeg. von Jul. Frauenstädt. 6. Aufl. Leipzig, Brockhaus. 2 Bde. XXXVI, 633 u. VI, 743 S. Æ 12,00.

S. Thomae Aquin. (O. P.), Summa theol. Romae, ex typogr. Senatus. VI Tomi. L. 15,00.

S. Thomae Aquin. (O. P.), Summa theol. Paris., Lethielleux.

—, Summa contra Gent. ad lectionem codicis autographi in Bibl. Vatic. Romae, Forzani. 16°. 722 p. L. 3,00.

—, Die katholische Wahrheit oder die theol. Summe, deutsch wiedergegeben von C. M. Schneider. Regensburg, Verlagsanstalt (5 Bde. erschienen). gr. 8°. Zusammen ℳ 25,70.

C. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Adeodatus (Aurelius [pseudonym]), Philosophie und Cultur, die, der Neuzeit und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. I. Vereinsschrift (1887) der Görres-Gesellschaft. Köln, Bachem. gr. 8°. 97 S. ℳ 1,80.

Verf. weist in dieser interessanten Broschüre die Einwürfe Dr. Rud. Eucken's, Professors in Jena (Die Philos. d. Thomas v. Aquino und die Cultur der Neuzeit. Halle 1886), gegen die durch Papst Leo XIII. erneuerte Philosophie des hl. Thomas siegreich zurück und legt deren principielle Bedeutung für die Wissenschaft und Cultur der Neuzeit dar. Angehängt ist ein Aufsatz über „die mittelalterliche Kunst im Ordenslande Preussen von Prof. Dr. Dittrich" (S. 65—97).

Amicarelli (Vinc.), Il problema risoluto. Saggio. Libro I°. Trani, Vecchio e Co. 8°. VII, 398 p. L. 4,00.

Arthur (W.), God without religion. Deism and Sir James Stephen. London, Bemrose. 8°. 474 p. Sh. 7. 6.

Aufsätze, philosophische, Ed. Zeller zu seinem fünfzigjähr. Doctorjubiläum gewidmet. Leipzig, Fues. gr. 8°. 482 S. ℳ 9,00.

Von den zehn Aufsätzen, die diese Festschrift enthält, sind eigentlich nur sechs philosophischen Inhalts. Es sind folgende: 1) Zur Würdigung Comte's und des Positivismus von Eucken; 2) Spinoza und die Scholastik von Freudenthal; 3) Die ältesten Philosophenschulen der Griechen von Diel; 4) Zur Theorie des Syllogismus und der Induction von Benno Erdmann; 5) Das Symbol in seiner ästhetischen Bedeutung von Fr. Th. Vischer; 6) Die Einbildungskraft des Dichters von W. Dilthey.

Aus Kunst u. Leben unmittelbar mittelbar als Weltwissenschaft. Leipzig, Findel. 416 S. ℳ 6,00.

Barberis (A.), Positivismus ac nova methodus psychologica P. Siciliani. Animadversiones criticae. Placentiae, typ. „Divus Thomas." 16°. 389 p.

Vf. kritisirt den Idealismus und Subjectivismus des Prof. Siciliani vom Standpunkt der scholastischen Philosophie.

Bastian (A.), Die Welt in ihren Spiegelungen unter dem Wandel des Völkergedankens. Prolegomena zu einer Gedankenstatistik. Berlin, Mittler & Sohn. XXVIII, 480 S. 8°. ℳ 9,00.

Eine Anhäufung von geschichtlichem und ethnologischem Material als Grundlage für eine inductive Psychologie.

Batchelor (G.), Social equilibrium and other problems ethical and religious. Boston, Ellis. 12°. 286 p. Cloth $ 1.50.

Bella (A. de), Prolegomeni di filosofia elementare. 3ª edizione. Torino, L. Roux. 8°. 173 p. L. 6,00.

Biese (Alfr.), Die Entwickelung des Naturgefühls im M.-A. u. in der Neuzeit. Leipzig, Veit & Co. (1888). gr. 8°. VIII, 460 S. ℳ 8,00.

Borelius (J. J.), Blicke auf den gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie in Deutschland u. Frankreich. Deutsch von Emil Jonas. Autoris. Ausgabe. Berlin, Fischer. gr. 8°. VI, 95 S. ℳ 2,50.

Brigg (J. E.), The philosophy of the new birth. London, Nisbet. 12°. 170 p. Sh. 2.

Büchner (Ludw.), Ueber religiöse und wissenschaftliche Weltanschauung. Ein hist.-kritischer Versuch. Leipzig, Thomas. gr. 8°. III, 75 S. ℳ 1,50.

Carrau (L.), La conscience psychologique et morale dans l'individu et dans l'histoire. Paris, Didier. 8°. Fr. 3,50.

Cellarier (F.), Esquisse d'une théorie des principes rationels. Montpellier, Böhm et fils. 4°. 89 p.

Claassen (Joh.), Philosophie d. Freiheit. Eine Weltanschauung im Lichte d. christl. Wahrheit. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann. 8°. 326 S. ℳ 2,40.

Dietrich (K.), An die deutschen Universitäten. Protest gegen die moderne Wissenschaft. Hamburg, König & Schulz. Lex. 8°. 24 S. mit 1 Tabelle. ℳ 1,00.

Dokutschajeff (T.), Utschebnyja pedagogitscheskija osnovanja psychologii i logiki (Pädagog. Anfangsgründe d. Psychologie u. Logik). Moskau. 8°. 388 S. Rub. 1,25.

Druskowitz (H.), Zur neuen Lehre. Betrachtungen. Heidelberg, Weiss. 53 S. ℳ 1,50.

Eckstein (F.), Prof. Dr. Stricker's Philosophie d. Vivisection u. die Kritik der reinen Vernunft. Wien, Manz. gr. 8°. 40 S. ℳ 1,00.

Feller (Louis), Was ist Realismus. Eine in dem „Litter. Verein zu Dresden" am 8. Febr. 1887 geh. Rede. Genf, Stapelmohr. gr. 8°. 24 S. ℳ 0,40.

Flach (J.), Classicismus u. Materialismus. 2. Ausgabe. Leipzig, Reissner. gr. 8°. 49 S. ℳ 1,00.

Heil (Alfred), Aphorismen über Philosophie u. Poesie d. Gegenwart. Leipzig, Zangenberg u. Himly. 8°. 44 S. ℳ 0,60.

Helm (Joh.), Grundzüge der empir. Psychologie u. Logik. 4. Aufl. Bamberg, Buchner. gr. 8°. VIII, 78 S. ℳ 1,60.

Huber (Joh.), Die Philosophie d. Socialdemokratie. München, Th. Ackermann. gr. 8°. 33 S. ℳ 0,60.

Jaja (Donato), Saggi filosofici. Napoli, Morani. 8°. IV, 282 p. L. 3,50.

Im Kampf um die Weltanschauung. Bekenntnisse eines Theologen. 2. Aufl. Freiburg, Mohr. 8°. 154 S. ℳ 2,80.

Kelle (J.), Die philos. Kunstausdrücke in Notker's Werken. [Sep.-Abdr. aus den „Abhandlungen d. königl. bair. Academie der Wissensch."] München, Franz. 4°. 58 S. ℳ 1.70.

Klenke (Herm.), Am Webstuhl der Zeit. Beiträge zu einer gesunden, vernünftigen und freudigen Lebensauffassung. 1. Thl. VII, 224 S. gr. 8°. Dresden. ℳ 4,00.

Kosloff (A. A.), Hipnotism i jewo snatschenije dla psychologii i metafisyki (Der Hypnotismus u. seine Bedeutung in d. Psychologie u. Metaphysik). Kieff, W. J. Sawadsky. 8°. 42 S. Rub. —.75.

Kögel (Rud.), Ethisches u. Aesthetisches. Vorträge u. Betrachtungen. Bremen, Müller. 8°. VII, 172 S. (1888). ℳ 2,40.

Königbauer (J.), Grundzüge der Psychologie u. Logik. Amberg, Habbel. 8°. 190 S. ℳ 2,00.

Da dieses Werk „für Seminaristen, Lehrer und Erzieher" bearbeitet ist, so kann der Zweifel entstehen, ob des Guten nicht zu viel geboten sei. Von diesem speciellen Zweck abgesehen, dürfte das Buch den Bedürfnissen derjenigen Gebildeten entgegenkommen, welche in den Elementen der Logik und Psychologie nicht ganz fremd sein wollen. (Vgl. Literar. Handweiser No. 436, 432.)

Laas (Ernst), Litterarischer Nachlass. I. Idealistische u. positivist. Ethik; II. Oeconom. Mängel unseres nationalen Bildungswesens; III. Gymnasium u. Realschule. Herausgeg. von B. Kerry. Wien, Pichler. gr. 8°. 78 S. ℳ 2,00.

Leben, Organ, Philosophie u. Poesie. Geistes-Ehe. Meran, Ehmenreich. IV, 696 S. ℳ 6,60.

Moreno Fuentes (J.), La naturaleza y el hombre. Madrid, Murcia. 4°. 100 p. Pes. 2.

Mühlenhardt (K.), Zwanzig philos. Lehrsätze. Begründet u. aufgestellt von M. Jena, Dabis. gr. 8°. IV, 436 S. ℳ 8,00.

Pascal, Opuscules philosophiques, publiés avec une vie, des introductions et des notes par Ch. Adam. Paris, Hachette & Co. XXV, 144 p. Fr. 1,50.

Ritschl (A.), Theologie u. Metaphysik. Zur Verständigung u. Abwehr. 2. Aufl. Bonn, Marcus. gr. 8°. 68 S. ℳ 1,20.

Salmon (G.), Gnosticism and agnosticism, and other sermons. London, Macmillan. 8°. 378 p. Sh. 7.6.

Sanderval (O. de), De l'absolu, la loi de la vie. Paris, Alcan. 8°. XX, 211 p.

Savornin Lohman (J. M. A. F. de), De hoogste vrijheid. Rede, gehouden bij het overdragen van het rectoraat der Vrije Universiteit d. 20. Oct. 1887. Amsterdam, Wormser. 8°. 52 blz. Fl. —.60.

Schwabe (Benno), Was ist Sprache u. was ist Aufgabe der Sprachwissenschaft? Ein sprachphilosophischer Essay. Güstrow, Opitz. 8°. 63 S. ℳ 1,00.

Sichirollo (Giacomo), La mia conversione dal Rosmini a S. Tommaso. Rimembranze di studii filosofici. Padova. 16⁰. 380p. L. 3,00.
Erzählung und Schilderung der inneren Kämpfe, die den Vf. vom Rosminianismus zum Thomismus führten.

Sommer (Hugo), Individualismus oder Evolutionismus. Berlin. G. Reimer. gr. 8⁰. [Streitschrift gegen W. Wundt]. VII, 131 S. M. 1,80.

Spruijt (C. B.), Over de waarde en de onwaarde van het academisch onderwijs in de wissbegeerte. Rede bij de opening zijner lessen in Sept. 1887 uitgesproken. Amsterdam, de Bussy. Roy.-8⁰. 28 blz. Fl. —.50.

Thomson (J. Radf.), Dictionary of Philosophers in the words of Philosophers, with an introduction. London, Dickinson. 8⁰. 528 p. Sh. 12. 6.

Van Ende (M.), Histoire naturelle de la croyance. 1. partie: l'animal. Paris, Alcan. XI, 320 p.

Vital Chajim hagilgulim, Ueber Seelenwanderung u. Seelenleben u. andere kabalist. Grundsätze mit Zusätzen von M. Eisenstadt u. A. Wilna (Prag, Pascheles). 128 S. ℳ 1,20.

Weisheit, Schönheit u. Stärke! Weltanschauung eines Freimaurers. Stuttgart. Schröter. 154 S. ℳ 2,00.

Windecker (Ulrich), Allerhand neue u. alte Gedanken über die Weltordnung. Berlin, Bohne. gr. 8⁰. V, 112 S. ℳ 2,00.

Wundt (W.), Zur Moral der literar. Kritik. Leipzig, Engelmann. 77 S. ℳ 1,20.

II. Logik und Erkenntnisstheorie.

A. Lehrbücher der Logik oder Erkenntnisstheorie.

Cantoni (C.), s. oben 1. A.

Castelein S. J. (A.), s. ebendort.

Charles (Em.), s. ebend.

Drobisch (Mor. Wilh.), Neue Darstellung der Logik nach ihren einfachsten Verhältnissen mit Rücksicht auf Mathematik und Naturwissenschaften. Hamburg, Voss. gr. 8⁰. 5. Aufl. XXVIII, 247 S. ℳ 4,00.

Glogau (Gust.), s. oben 1. A.

Hagemann (Georg), Logik u. Noetik. Ein Leitfaden für academ. Vorlesungen sowie zum Selbstunterricht. 5. Auflage. Freiburg, Herder. gr. 8⁰. X, 213 S. ℳ 2,80.
Ein anerkannt tüchtiges, sehr brauchbares Lehrbuch, mit Präcision und Klarheit geschrieben.

Hoffmann (Carl Aug. Jul.), Abriss der Logik. 5. Aufl. besorgt durch Ch. Fr. Alb. Schuster. Halle, Grosse (1888). X. 70 S. ℳ 1,25.

Joss (J.), Grundriss der Logik. 2. Aufl. St. Gallen. Müller. 84 S. ℳ 1,50.

Poetter (Friedr. Christoph.), Logik. 2. Aufl. Gütersloh, Bertelsmann XI, 115 S. ℳ 1,80.

Bildet den 2. Theil von Vogel's Philosophischem Repititorium.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie.

Braun (E.), La logique de l'absolu. Une loi de l'esprit humain et sa portée philosophique. Paris, Perrin et Co. 8°. XIV, 202 p.

Debicki (W. M.), Myśl i słowo. (Der Gedanke u. das Wort. Logik u. Grammatik.) Warschau, W. Cithurus. 8°. 25 S. Rub. —,30.

Dorner (A.), Das menschliche Erkennen. Grundlinien der Erkenntnisstheorie u. Metaphysik. Berlin, Reuther. gr. 8°. IV, 512 S. ℳ 9,00.

Fischer (Engelb. Lorenz), Die Grundfragen der Erkenntnisstheorie. Kritik der bisherigen erkenntnisstheoretischen Standpunkte u. Grundlegung des krit. Realismus. Mainz, Kirchheim. gr. 8°. XVI, 498 S. ℳ 7,00.

Eine klare und scharfsinnige Kritik des Idealismus und Realismus in ihren verschiedenen antiken und modernen Formen. Vf. kommt zuletzt zu einer Theorie, die er „kritischen Realismus" nennt und die der Substanz nach, ohne dass er es anzuerkennen scheint, mit dem gemässigten Realismus des hl. Thomas v. Aquin übereinstimmt.

Johnstone (L.), A short introduction of the study of Logic. London, Longmans. 8°. 250 p. Sh. 2, 6.

Keynes (J. N.), Studies and exercises in formal Logic. 2nd edit. revised and enlarged. London, Longmans. 8°. 462 p. Sh. 10. 6.

Loewy (Theodor), Die Vorstellung des Dinges auf Grund der Erfahrung. Ein Entwurf. Leipzig, Reissner. gr. 8°. III, 275 S. ℳ 7,00.

Müller (F. Max), The science of thought. London, Longmans, Green & Co. ca. 700 p.

Wie es keine Sprache gibt ohne Gedanken, so gibt es umgekehrt keinen Gedanken ohne Sprache: das ist die Thesis des mit grosser Sprachgelehrsamkeit geschriebenen Werkes. Soll diese Theorie nicht auf Traditionalismus hinauslaufen, so muss eine scharfe Grenze zwischen „verbum oris" und „verbum mentis" gezogen werden, was Vf. nicht thut. Ihm sind die Wortwurzeln vielmehr, wie es scheint, nothwendige und in allen Sprachen identische Aeusserungen des Denkens, so dass „Wurzelstudium" gleichbedeutend ist mit dem „Studium der Logik." Auch wenn diese allzu weit getriebene Folgerung zurückzuweisen ist, so empfängt der Philosoph dennoch durch Max Müller's Ausführungen die fruchtbarsten Anregungen für ein tieferes Verständniss der Logik und Psychologie. Vgl. Dublin Review. July 1887. p. 216.

Regnaud (P.), Origine et philosophie du langage, ou principes de linguistique Indo-Européenne. Paris, Fischbacher. 8°. XIX, 443 p. Fr. 3,50.

Rosinski (Adolf), Kritik der Beweisgründe des Herbart'schen Realismus für die Subjectivität des Wahrnehmungsinhalts. Nebst einem Anhang: „Ueber die Aequivalenz der Action u. Reaction." Leipzig, Fock. 33 S. gr. 8°. ℳ 1,00.

Sigwart (Ch.), Die Impersonalien. Eine log. Untersuchung. Freiburg, Mohr. gr. 8°. 78 S. ℳ 2,00.

Straub (Joa.), De objectivitate cognitionis humanae ad Leonis XIII P. M. primae Missae commemorationem quinquagenariam celebrandam scripsit J. Str. Friburgi, Herder. gr. 8°. 111 p. ℳ 2,00.

Eine Jubiläumsschrift über die Objectivität des menschlichen Erkennens nach den Grundsätzen des h. Thomas. Daneben sind fast alle Fragen der Noetik mitbehandelt.

Wollny (F.), Ueber die Grenzen des menschl. Erkennens. Leipzig, Thomas. 8°. 26 S. ℳ 0,50.

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

Baldwin (J.). Elementary psychology and education. A textbook and a manual for teachers. New-York, Appleton. 12°. 19 + 293 p. cloth $ 1.50.

Crüger (Joh.), Grundriss der Psychologie für den Unterricht und die Selbstbelehrung. 3. Aufl. Leipzig, Amelang. gr. 8°. VIII, 152 S. ℳ 1.80.

Herbart's (J. Fr.) Lehrbuch z. Psychologie. 3. Aufl. herausgeg. von Hartenstein. Hamburg, Voss. gr. 8°. VIII, 187 S. ℳ 2,00.

Höffding (Harald), Psychologie in Umrissen auf Grundlage der Erfahrung. Deutsch von F. Bendixen. Leipzig, Fues. gr. 8°. VI, 463 S. ℳ 8,00.

McCosh (Ja.), Psychology: the motive powers, emotions, conscience, will. New-York, Scribner's Sons. 6°. 267 p. cloth $ 1.50.

Rosmini-Serbati (Ant.), Psicologia. Libri dieci. 2. ediz. coll' aggiunta dell' indice. 2 Volumi. Milano, Hoepli. 8°. 693 u. 755 p. L. 24,00.

Wollny (F.), Grundriss der Psychologie. Leipzig, Thomas. gr. 8°. VII, 121 S. ℳ 2,00.

Wundt (W.), Grundzüge der physiologischen Psychologie. 3. Aufl. mit 210 Holzschnitten. Leipzig, Engelmann. 2 Bde. XII, 544 u. X, 562 S. gr. 8°. ℳ 18,00.

Ein in philosophischen Kreisen hinlänglich bekanntes, tiefgelehrtes Werk. Bedauerlich ist nur, dass man W. Wundt als den hervorragendsten Vertreter des „feineren Sensualismus" in Deutschland bezeichnen muss. Unter Anderem zeigt sich diese Richtung in seiner Lehre vom Begriff. Die Thatsachen des Seelenlebens sind hingegen mit erschöpfender Genauigkeit zusammengetragen und erörtert, so dass der empirische Psychologe dieses Werk keinenfalls entbehren kann.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Cappellazzi, Gli elementi del pensiero. Studio di psicologia e d'ideologia secondo la dottrina di S. Tommaso, Parte I^{a}; libro I°. Crema, Delmati. 8°. 159 p.

Collatz (Otto), Zur Theorie der Reproduction. Eine psycholog.-psychophys. Untersuchung. [Inaug.-Dissertation]. Breslau. gr. 8. 58 S. ℳ 1,00.

Cornelius (C. S.), Abhandlungen zur Naturwissenschaft und Psychologie [Bereicherter Separat-Abzug aus der „Zeitschrift für exacte Philos."]. Langensalza, Beyer. gr. 8°. V, 153 S. ℳ 2,00.

Darkschewitsch (L. O.), O prowodnikje swjetowaho rasdraschenija (Ueber Lichtempfindungsleitung vom Augennetz auf den Sehnerv.) Moskau, J. W. Kuschnereff. 8°. 150 p. Rub. —,75.

Ehrenfels (Christ. von), Ueber Fühlen u. Wollen. Eine psychol. Studie [Aus den „Sitzungsber. d. kais. Acad. d. WW."]. Wien, Gerold. Lex.-8°. 116 S. ℳ 1,80.

Engel (Gustav), Ueb. d. Begriff der Klangfarbe [Aus: „Philos. Vorträge, herausg. von der Philos. Gesellschaft zu Berlin." N. F. 12. Heft]. Halle, Pfeffer. gr. 8°. ℳ 1,20.

Fonsegrive (G. L.), Essai sur le libre arbitre, sa théorie et son histoire. Paris, Alcan. 8°. 599 p. Fr. 10,00.

Forcisi (Francesco), Prolegomeni alla soluzione del problema ideologico. Catania, G. Pastore. 8°. 195 p. L. 2,00.
Handelt im scholastischen Geiste vom Ursprung der Begriffe.

Friedrich (Georg), Die Entstehung des Wahnsinns in d. Phantasie vom Standpunkt d. Psychol. aus betrachtet, im Anschluss an die Untersuchung des normalen Wesens der Phantasie. München, Friedrich. 2. Aufl. V, 57 S. ℳ 1,00.

Hebler (C.), Elemente einer philosophischen Freiheitslehre. Berlin, Reimer. gr. 8°. VII, 122 S. ℳ 4,00.

Herzen (A.), Les conditions physiques de la conscience. Genève, Stapelmohr. 55 p. ℳ 1,00.

Jaesche (Emanuel), Werden, Sein und Erscheinungsweise des Bewusstseins. Heidelberg, Weiss. gr. 8°. IV, 80 S. ℳ 1,80.

Ladd (G. T.), Elements of physiological psychology: a treatise on the activities and nature of the mind, from the physical and experimental point of view. London, Longmans. 8°. 708 p. Sh. 21.

Lange (C.), Ueber Gemüthsbewegungen. Eine psycho-physiol. Studie. Autoris. Uebersetzung von H. Kurella. Leipzig, Thomas. gr. 8°. VIII, 92 S. ℳ 1,60.

Lehmann (Otto), Das Problem der Willensfreiheit. Duderstadt (Leipzig, Fock). gr. 4°. 36 S. ℳ 1,50.

Licht und Erkenntniss, deren Verhältniss in psychischen Erscheinungen. Leipzig, Friedrich. gr. 8°. XII, 160 S. ℳ 3,00.

Mach (Fr. J.), Die Willensfreiheit des Menschen. Paderborn, Schöningh. gr. 8°. IX, 274 S. ℳ 3,60.

Laut Vorwort des trefflichen Werkes suchte Vf. „nicht durch abstruse Theoreme und abstracte Deductionen," sondern „auf der realen Basis concreter inductiver Thatsachen, auf dem allein wahrhaft beweisenden und befriedigenden Wege unleugbarer Erfahrung des inneren Lebens und Bewusstseins" die menschliche Willensfreiheit zu beweisen. Dem psychologischen Determinismus der Herbart'schen Schule lässt er eine besondere Berücksichtigung zu Theil werden. Nicht in allen Theilen einwurfsfrei, bildet das Werk einen werthvollen Beitrag zur Psychologie.

Notowitsch (O. K.), Jestsche nemnoschko filosofii (Noch ein wenig von d. Philosophie. Zur Frage üb. d. Freiheit des Willens). St. Petersburg. 8°. Rub. 1.

Röpke (F.), Für u. wider die Seelenfrage, nebst Betrachtungen üb. die Seelenkräfte der Thiere. Eine Studie. Osterwieck, Zickfeldt. 12°. VII, 45. S. ℳ 0,75.

Sasse (Ernst), Die Erhaltung der Empfindungsenergie. Ableitung der Hauptsätze der Nervenmechanik aus den ellipsoid. Schraubenbahnen der Atome. Berlin, Grosser. gr. 8°. 28 S. ℳ 1,00.

Scholz (Friedr.), Schlaf und Traum. Eine populär-wissenschaftliche Darstellung. Leipzig, Mayer. gr. 8°. 70 S. ℳ 1.60.

Schubert-Soldern (Rich. von), Reproduction, Gefühl und Wille. Leipzig, Fues. gr. 8°. XV, 135 S. ℳ 3,00.

Steinbrügge (H.), Ueber secundäre Sinnesempfindungen. Antrittsrede. Wiesbaden, Bergmann. gr. 8. 26 S. ℳ 0,80.

Velzen (H. Thoden van), Ueber die Geistesfreiheit, vulgo Willensfreiheit. Psychol. Nachweis. Leipzig, Fues. Lex.-8°. VII, 78 S. ℳ 1,80.

Wille (Ludw.), Das Gemüth. Basel, Schwabe. gr. 8°. 27 S. ℳ 0,80.

Bildet das 3. Heft des 9. Bandes der „Oeffentlichen Vorträge" gehalten in der Schweiz.

C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Bucchi (Gennaro), L'amore secondo la dottrina dell' Angelico. Pistoia. 16°. 134 p.

Fechner (G. Th.), Das Büchlein vom Leben nach dem Tode. 3. Aufl. Hamburg, Voss. 8°. 78 S. ℳ 1,50.

Ferrière (E.), L'âme et la fonction du cerveau. 2 Volumes. Paris, Baillière & Co. 437 u. 409 p. 12°. (à) Fr. 3,50.

Flügel (Otto), Ueber die persönliche Unsterblichkeit. Langensalza, Beyer & S. gr. 8°. 16 S. ℳ 0,25.

Hellenbach (L.), Eine Philosophie des gesunden Menschenverstandes. Gedanken üb. das Wesen der menschl. Erscheinung. 2. Aufl. Leipzig, Mutze. gr. 8°. VIII, 289 S. ℳ 4,00.

Lanzky (P.), Abendröthe. Psychol. Betrachtungen. Berlin, C. Duncker. gr. 8°. 134 S. ℳ 2,00.

Ostermann (W.), Die hauptsächl. Irrthümer der Herbart'schen Psychologie u. ihre pädagogischen Consequenzen. Eine kritische Untersuchung. Oldenburg, Schulze. 8°. IV, 246 S. ℳ 4,00.

Prel (Carl du), Die monistische Seelenlehre. Ein Beitrag zur Lösung des Menschenräthsels. Leipzig, Günther. gr. 8°. VI, 378 S. (1888). ℳ 6,00.

Pusch (L.), Positive Beweise d. Unsterblichkeit, zusammengest. für Nichtspiritualisten. Prag; (Leipzig, Mutze). 8°. 23 S. ℳ 0,20.

—, Spiritualistische Philosophie ist erweiterter Realismus. Ebend. 8°. 34 S. ℳ 0,50.

Radakowitzsch (Nicol.), Zur Erkenntniss der Idee des Menschen. Göttingen, Dieterich. gr. 8°. XII, 581 S. ℳ 10,00.

Schmidt (E. von), Begriff u. Sitz der Seele. Heidelberg, Weiss. gr. 8°. IV, 76 S. ℳ 2,00.

Velzen (H. Thoden van), Gott u. Unsterblichkeit. Jena, Dabis. gr. 8°. VIII, 159 S. ℳ 3,60.

Vespignani (Alfonso M.), Il Rosminianismo ed il lume dell' intelletto umano. Studio critico-filosofico. Parte I^{a}. Bologna, tip. Arcivescovile. 8°. 932 p. L. 6,00.

Ein Anhänger Rosmini's hatte in Modena ein Buch veröffentlicht: „Del lume dell' intelletto secondo la dottrina dei SS. Dottori Agostino, Bonaventura e Tommaso d'Aquino, opposta al sistema del soggettivismo propugnato dal Card. Parochi nell' Indirizzo a PP. Leone XIII. circa l'Enciclica Aeterni Patris." Vorliegendes Werk begründet die gänzliche Aussichtslosigkeit einer Berufung auf die genannten Scholastiker zu Gunsten Rosmini's und legt die Gefahren und Bedenken dar, die der Rosminianismus in sich schliesst. Insbesondere wird die Natur des „lumen intellectuale" sowie der Ursprung der Menschenseele behandelt.

Vogt (J. G.), Die Geistesthätigkeit des Menschen u. die mechan. Bedingungen der bewussten Empfindungsäusserung auf Grund einer einheitlichen Weltanschauung. Leipzig, M. A. Schmidt. gr. 8°. IV, 140 S. ℳ 2,50.

Wolff (J. Jos.), Die Lehre Herbarts von der menschl. Seele. Ein Versuch, dieselbe allgemein verständlich darzustellen u. vom Standpunkt der christl. Erziehungslehre zu beurtheilen. Dem christl. Lehrer dargeboten. Mit einem Vorwort von Dr. Math. Schneid. Düsseldorf, Schwann. gr. 8°. 64 S. ℳ 1,20.

IV. Naturphilosophie und die bedeutenderen Werke der Anthropologie.

Berthold (G.), Studien über Protoplasma-Mechanik. Mit 7 Tafeln. Leipzig, Felix. 336 S. ℳ 14,00.

Besser (K. M.), Der Kosmos u. die ewigen Ideen. Heidelberg, Weiss. 104 S. ℳ 1,50.

Braun (F.), Ueber Gesetz, Theorie u. Hypothese in d. Physik. Academ. Antrittsrede. Tübingen, Fues. 23 S. ℳ 0,80.

Büchner (Ludw.), Thatsachen u. Theorien aus dem naturwissensch. Leben d. Gegenwart. Berlin, Allgem. Verein f. deutsche Litteratur. 8°. V, 361 S. ℳ 6,00.

Clausius (R.), Die mechanische Wärmetheorie. 3. Aufl. I. Bd.: Entwickelung der Theorie, soweit sie sich aus den beiden Hauptsätzen ableiten lässt, nebst Anwendungen. Braunschweig, Vieweg. gr. 8°. XVI, 403 S. ℳ 8,00.

Falb (R.), Die Umwälzungen im Weltall. 2. Aufl. Mit 96 Abbildungen. Wien, Hartleben. 309 S. ℳ 4,50.

Zur Charakteristik dieses Buches, das übrigens eine Fülle von Material kosmogonischen Inhaltes birgt, führen wir nur den Satz an: „Da wir also den gordischen Knoten unseres Ideengewebes nicht zu lösen vermögen, so zerhauen wir ihn, indem wir sagen: es gab nie einen Anfang, ewig ist die Zeit, ewig die Bewegung, ewig der Stoff, ewig die Kraft und ewig der Raum." Dasselbe hatte schon Epikur gesagt.

Ganser (Anton), Die Entstehung der Bewegung. Eine Kosmogonie. Graz, Leuschner u. Lubensky. Lex.-8°. 15 S. ℳ 1,00.

— Das Ende der Bewegung. Fortsetzung der „Kosmogonie". Ebend. Lex.-8°. 18 S. ℳ 1,00.

Gaudenzi (Luigi de), Atomismo e dinamismo in ordine alla composizione sostanziale dei corpi. Milano, Serafino Ghezzi. 8°. 134 p.

Eine Festschrift zum 50jährigen Priesterjubiläum unseres heil. Vaters Leo XIII. über die Wesenszusammensetzung der Körper.

Hahn (Otto), Die Philosophie des Bewussten. Grundzüge der Naturphilosophie der Gegenwart unter Berücksichtigung der Kirchenlehren. Tübingen, Fues. gr. 8°. XVI, 266 S. ℳ 4,00.

Hellenbach (L.), Der Individualismus im Lichte der Biologie und Philosophie der Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig, Mutze. gr. 8°. VIII, 272 S. ℳ 4,00.

Helm (Georg), Die Lehre von der Energie histor.-krit. entwickelt. Nebst Beiträgen zu einer allgemeinen Energetik. Leipzig, Felix. gr. 8°. V, 104 S. ℳ 3,00.

Januschke (H.), Das Princip der Erhaltung der Energie in der elementaren Electricitätslehre. Leipzig, Teubner. 185 S. ℳ 4,00.

Kerz (Ferd.), Plaudereien über die Kant-Laplace'sche Nebular-Hypothese. Jena, Mauke. Lex. 8°. VIII, 103 S. ℳ 3,00.

—, Weitere Ausbildung der Laplace'schen Nebular-Hypothese. 2. Ausg. Leipzig, Spamer. gr. 8°. XV, 384 S. ℳ 12,00. [Mit 5 Tafeln.]

— Ueber die Entstehung der Körper, welche sich um die Sonne bewegen. 2. Ausgabe. Ebendas. gr. 8°. VIII, 79 S. ℳ 1,80.

Kratz (H.), Das Weltproblem und seine Lösung in der christl. Weltanschauung. Karlsruhe, Reuther. 327 S. ℳ 5,00.

Lahousse S. J. (Gust.), Praelectiones Metaphysicae specialis quas in Collegio maximo Lovaniensi S. J. habebat L. Vol. I.: Cosmologia. Lovanii, Rue de Namur 22: Paris, V. Lecoffre; Mogunt., Kirchheim. gr. 8°. XVI, 396 p. ℳ 4,00.

Im ersten Theil handelt Vf. im engsten Anschluss an die peripatetisch-scholastische Körperlehre 1) vom Wesen der Körper (Urstoff und Wesensform), 2) von den wesentlichen Eigenschaften, Quantität und Potenzen der Körper, 3) von den zufälligen Qualitäten (Gestalt, Bewegung etc.), 4) von der inneren Zweckthätigkeit derselben. Im zweiten Theil kommen 1) die Welt im Allgemeinen (Ordnung, Einheit), 2) Raum und Zeit, 3) der Pantheismus (kosmischer), 4) der Welturheber, 5) das Weltziel, 6) die Vollkommenheit der Welt, 7) die Naturgesetze zur Sprache.

Milovan (V.), Die Erde, ihre Entstehung, Entwickelung, Umwandlung und ihr Ende. Mit 3 lithogr. Tafeln u. 1 Sternkarte. 3. Auflage. Graz, Cieslar. III, 102 S. ℳ 1,00.

Münsterberg (Hugo), Die Lehre von der natürl. Anpassung in ihrer Entwickelung, Anwendung u. Bedeutung. Leipzig, Fock. gr. 8°. 114 S. ℳ 1,80.

Orth (J.), Ueber die Entstehung und Vererbung individueller Eigenschaften [Aus der „Festschrift" für A. v. Kölliker]. Leipzig, Engelmann. gr. 4°. 13 S. ℳ 1,60.

Plank (Max), Das Princip der Erhaltung der Energie. [Von der philos. Facultät Göttingen gekrönte Preisschrift.] Leipzig, Teubner. gr. 8°. XIII, 247 S. ℳ 6,00.

Portius (K. Wilhelm), Die drei Grundelemente des Weltalls. 5. Ausg. Leipzig, Moltke. 8°. VIII, 120 S. ℳ 2,00.

Rethwisch (Ernst), Die Bewegung im Weltraum. Kritik der Schwerkraft u. Analyse der Axendrehung. Berlin, Schneider. III, 147 S. ℳ 4,50.

Saalschütz (Louis), Kosmogonische Betrachtungen [Aus: „Schriften der physik.-ökonom. Gesellsch. zu Königsberg"]. Königsberg: (Berlin, Friedländer). gr. 4°. 32 S. ℳ 1,50.

Schwannecke (E.), Eine kosmogon. Studie. Berlin, Gärtner. 4°. 28 S. ℳ 1,00.

Steinach (A.), System d. organ. Entwickelung. 1. Thl.: Entwickelung der Pflanzen u. Thiere. Basel, Schwabe. 642 S. ℳ 8,00.

Sterne (Carus), Die alte u. die neue Weltanschauung. Studien über die Räthsel der Welt u. des Lebens. Mit zahlreichen Textabbildungen, Porträts u. Tafeln. Stuttgart, Weisert. In ca. 25 Lieferungen (à) ℳ 0,50.

Eine „Lösung" der Räthsel im atheistischen Geist, ähnlich wie das bekannte Werk „Entstehen und Vergehen" vom selben Vf.

Vespignani (Alfonso), Discussioni sulla materia prima, da servire quale prima parte dei Prolegomeni al trattato della vita. Bologna, tipogr. Arcivescovile. 8°. 194 p.

Weissmann (A.), Ueber den Rückschritt in der Natur. Freiburg, Mohr. 30 S. ℳ 1,00.

Alsberg (M.), Anthropologie mit Berücksichtigung der Urgeschichte des Menschen. Mit zahlreich. Farbendr.-Tafeln, Karten und Holzschnitten. Stuttgart. Weisert. [In Lieferungen à ℳ 0.50.]

Hellwald (Fr. von), Die menschliche Familie nach ihrer Entstehung und natürlichen Entwickelung. Leipzig, E. Günther (1888). [In Lieferungen à ℳ 1,00.]

Helm (F. E.), Handbuch zu einem method. Unterricht in der Anthropologie. Für Lehrer u. Lehrerbildungsanstalten. Mit zahlreichen Abbildgen. 2. Aufl. von Lüben's „Thierkunde u. Anthropologie." IV. Cursus. Leipzig. Brandstetter. gr. 8°. VI, 200 S. ℳ 3,00.

Platz (B.), Der Mensch, sein Ursprung, seine Rassen u. sein Alter. Würzburg, Woerl. Lex.-8°. XIX, 798 Sp. ℳ 6,50.

Eine in christlichem Geist geschriebene Anthropologie, welche die einschlägigen Thatsachen u. Theorien gewissenhaft zusammenstellt u. gerecht beurtheilt. Wegen der Abbildungen ungeeignet für die Jugend.

Ploss (H.), Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Anthoprolog. Studien. 2. Auflage, bearbeitet von Max Bartels. Leipzig, Th. Grieben. gr. 8°. 2 Bde. XX, 576 u. XXVIII, 719 S. ℳ 24,00.

Ranke (Joh.), Der Mensch. 2. Bd. Leipzig, Bibliogr. Institut. Lex.-8°. X, 613 S. geb. ℳ 16,00.

Dieser 2. Band des classischen Werkes, das Gründlichkeit mit ächter Wissenschaftlichkeit verbindet, behandelt speciell: „Die heutigen u. die vorgeschichtlichen Menschenrassen." Die äussere Ausstattung ist musterhaft. Der 1. Band erschien bereits 1886.

Snell (Carl), Vorlesungen über die Abstammung des Menschen. Aus dem handschriftlichen Nachlass herausgeg. von Rud. Seydel. Leipzig, Arnold. 8°. III, 214 S. ℳ 2.50.

Topinard (Paul), Anthropologie. Aus dem Französ. übersetzt von Rich. Neuhaus. Leipzig, Frohberg. gr. 8°. XII, 540 S. ℳ 16,80.

Wiedersheim (R.), Der Bau des Menschen als Zeugniss für seine Vergangenheit. Freiburg, Mohr. 114 S. ℳ 2.40.

V. Theodicee.

Bithell (R.), Agnostic problems, being an examination of some questions of the deepest interest as viewed from the agnostic standpoint. London. Williams & Norgate. 8°. 148 p. Sh. 6.

„Agnosticismus" heisst die besondere Art von Atheismus, wie sie in England verbreitet ist. Vorliegendes Werk verficht den atheistischen Standpunkt, wie sich schon aus dem Titel ersehen lässt.

Bowne (B. P.), Philosophy of theism. New-York, Harper & Bros. 8°. II, 269 p. cloth $ 1.75.

Burman (E. O.), Om teismen. Upsala, Förf. 8°. 133 S. Kr. 1,50.

Dallinger (W. H.), The creator and what we may know of the method of creation. Being the 17th Fernley lecture. London, Woolmer. 8°. 83 p. Sh. 2,6.

Hertzsch (Rob. Hugo), Der erste und sicher einzig wissenschaftliche Beweis auf Grund der Descendenztheorie, dass es einen persönl. Gott u. eine Unsterblichkeit der Seele gibt. Halle; (Leipzig, Fock). 8°. 76 S. ℳ 1,20.

Statt des anmassenden Titels hätte der Vf. ebensogut die Ueberschrift: „Ein abenteuerlicher Versuch" vorandrucken lassen können. Der Darwinismus ist ihm feststehende Wahrheit; aber die Entwickelungsursache ist nicht der „Kampf ums Dasein," sondern der „innere Sinn" (!), der die Mineralien allmählich dem Leben und Selbstbewusstsein zutreibt. Die Schrift ist zu unbedeutend, um in ihren sonstigen Einzelheiten besprochen zu werden.

Jouve (A. L.), Etudes historiques et scientifiques sur les preuves de l'existence de Dieu. Ie Partie: Dieu dans l'historie ou la foi du genre humain. Paris, Berche et Tralin. 8°. 406 p. Fr. 6,00.

Pecci (Card. Jos.), Lehre des hl. Thomas über den Einfluss Gottes auf die Handlungen der vernünftigen Geschöpfe und über die scientia media. Mit Gutheissung des Verf. aus dem Italien. übers. v. Georg Triller. Paderborn, Schöningh (1888). gr. 8°. 56 S. ℳ 0,80.

Der erlauchte Vf. verwirft in dieser Schrift, auf Zeugnisse des hl. Thomas von Aquin gestützt, sowohl die „praedeterminatio physica" der Thomisten, wie die „scientia media" der Molinisten.

Schmidt (W.), Die göttliche Vorsehung und das Selbstleben der Welt. Berlin, Wiegandt & Grieben. 8°. 230 S. ℳ 3,50.

Stern (M. R. von), Der Gottesbegriff in der Gegenwart und Zukunft. Ein Versuch zur Verständigung. Zürich, Verlags-Magazin. 128. S. ℳ 1,60.

Tait (J.), Mind in matter. A short argument on theism. 2. edit. with additions. London, Griffin. 8°. 262 p. Sh. 6.

Wasserburg (Philipp), Atheismus und Gottesglauben. Gläubige Antworten auf atheist. Fragen. Mainz, Kirchheim. 8°. 118 S. ℳ 1,00.

VI. Allgemeine Metaphysik.

Barberis (A.), Quaestiones de esse formali. Esse formale estne creaturis intrinsecum an non? Placentiae, typ. „Divus Thomas".

Büchner (Ludw.), Kraft und Stoff oder Grundzüge der natürlichen Weltordnung. Leipzig, Thomas. (1888). 16. Aufl. 8°. XXV, 512. S. ℳ 5,00.

Obschon dieses Werk des bekannten Materialisten jeden metaphysischen Geistes bar ist, indem es in den trivialsten Wendungen eines gedankenlosen Materialismus, Sensualismus und Atheismus sich ergeht, so muss es

dennoch „per abusum" als die Metaphysik oder besser als das „Lehrbuch" der deutschen Materialisten bezeichnet werden.

Fitzgerald (P. F.), Principle of sufficient reason. London, T. Laurie. 8°. Sh. 6.

Glossner (M.), Das Princip der Individuation nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. Ein Beitrag zum Verständniss der Materie. [Aus Commer's „Jahrbuch f. Philos. u. specul. Theologie"]. Paderborn, Schöningh. gr. 8°. XV, 182 S. ℳ 3,00.

Karjejeff (N.), Osnownyje woprossy filosofii (Fundament. Fragen der Philosophie). St. Petersburg, N. A. Lebjedjeff. 8°. 2 Bde. 353 u. 311 S. Rub. 4.25.

Lotze (Herm.), Grundzüge der Metaphysik. Diktate aus den Vorlesungen. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8°. 100 S. ℳ 1.80.

Moleschott (J.), Kreislauf des Lebens. 5. Aufl. Giessen, Roth. V, 711 S. ℳ 18,00.

Orti y Lara (M.), Lecciones sumarisimas de metafisica y filosofia moral segun la mente de S. Tomás de Aquino. Tom. I.: Metafisica general y ontologia. Madrid, Jubera. VIII, 472 p.

Riehl (A.), Der philos. Kriticismus u. seine Bedeutung für die positive Wissenschaft. II. Bd. 2. Thl.: Zur Wissenschaftstheorie u. Metaphysik. Leipzig, Engelmann. gr. 8°. XI, 358 S. ℳ 8,00. [Complet ℳ 24,00.]

Rittler (Aloys), Wesenheit u. Dasein in den Geschöpfen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Regensburg, Wunderling. gr. 8°. 119 S. ℳ 1,60.

Rudel (K.), Ueber eine Gattung von Körpern höherer Dimension. Fürth, Schmittner. 8°. 32 S. [Sep.-Abz.]. ℳ 0,40.

Stricker (S.), Ueber die wahren Ursachen. Eine Studie. Wien, Hölder. gr. 8°. III, 60 S. ℳ 1,50.

Wasserschleben (F. V. von), Die drei metaphys. Fragen nach Imman. Kant's Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können, beantwortet von W. Berlin, C. Duncker. gr. 8°. VII, 115 S. ℳ 2,00.

Watts (R.), The reign of causality. A vindication of the scientific principle of telic causal efficiency. (Edinburgh, Clark): London, Hamilton. 8°. 410 p. Sh. 6.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher.

Alcorta (A.), Cours de droit international public. Edit. française avec une indroduction par E. Lehr. Tom. I. Paris, Larose & Forcel. 8°. 496 p. Fr. 10,00.

Bulmerincq (A. v.), Völkerrecht, systemat. dargestellt. Freiburg, Mohr. Lex.-8°. 213 S. *M.* 6,00.

Feretti (August.), Institutiones Philosophiae moralis. Romae, typ. M. Armanni. 8°. Vol. I. 486 p.

Der gelehrte Verf., Professor der Ethik an der Gregorianischen Universität zu Rom, bemerkt in Betreff des Planes zu seiner grossen Ethik im Vorwort: „Universam hanc tractationem in tres partes distribuendam duxi, quarum prior generalis, altera specialis ... tertia historica ..." Ein gründliches Fachwerk.

Funck-Brentano (T.) et Sorel (A.), Précis du droit des gens. 2. édit. Paris, Plon, Nourrit & Co. 8°. 532 p.

Fiore (Pasquale), Trattato di diritto internazionale pubblico. 3. ediz. riveduta. Vol. I. Torino, Unione typogr.-editrice. gr. 8°. L. 10,00.

Gareis (Carl), Institutionen des Völkerrechts. Giessen, Roth (1888). gr. 8°. VIII, 256 p. *M.* 4,80.

Krause (K. C. F.), System der Sittenlehre. Herausgeg. von P. Hohlfeld u. A. Wünsche. 1. Abth.: Wissenschaftl. Begründung. 2. Aufl. Leipzig, O. Schulze. gr. 8°. XXII, 706 S. (1888) *M.* 15,00.

Sax (Emil), Grundlegung der theoret. Staatswirthschaft. Wien, Hölder. gr. 8°. XXIV, 575 S. *M.* 11,00.

Schubert-Soldern (Rich. v.), Grundlagen zu einer Ethik. Leipzig, Fues. IX, 168 S. *M.* 3,60.

Spencer (Herbert), System der synthet. Philosophie. 7. Bd.: Die Principien der Sociologie. Autoris. deutsche Ausgabe von B. Vetter. 2. Bd. Stuttgart, Schweizerbart. gr. 8°. X, 516 S. *M.* 12,00. [Bd. 1 bis 7 complet *M.* 87,00.] Vgl. oben S. 96 ff.

Wollny (F.), Leitfaden der Moral. Leipzig, Thomas. 8°. III, 52 S. *M.* 1,00.

B. Beiträge zur Ethik, zum Natur- und Völkerrecht.

Bätschi (Joos), Ueber das Requisit der Vitalität für den Beginn der Persönlichkeit. Zürich, Schulthess. gr. 8°. 141 S. *M.* 2,40.

Best (G. P.), Morality and utility. A natural science of ethics. London, Trübner. 8°. 194 p. Sh. 5.

Calvo (Ch.), Le droit international théorique et pratique, précédé d'un exposé historique des progrès de la science du droit des gens. 4. édit. revue et corrigée. Tom. I. Paris, Rousseau. gr. 8°. Fr. 15,00. Im Ganzen 5 Bände, die nur zusammen verkäuflich sind für Fr. 75,00.

Crivellari (G.), Dei reati contro la proprietà. Trattato teorico-pratico. Torino, Unione tipogr.-editrice. 8°. XVI, 710 p. L. 12,00.

Dransfeld (N.), Zusammenhang des Wissens mit dem Gewissen u. seine praktische Bedeutung. Ein zeitgemässer Beitrag zur Lehre vom Gewissen. Halle, Kaemmerer. gr. 8°. 69 S. *M.* 1,20.

Fouillée (A.), Critique des systèmes de morale contemporaine. 2. édit. Paris, Germer Baillière & Co. 8°. XV, 411 p.

Glaser (G.), Zurechnungsfähigkeit, Willensfreiheit, Gewissen u. Strafe. Theoretisches u. Praktisches. Wien, Töplitz & Deuticke. gr. 8°. 94 S. *M.* 2,50.

Halleux (Louis), Le socialisme, considéré au point de vue du droit naturel, Bruges, Devaert-Storie. 8°. 126 p.

Eine Widerlegung der socialistischen Grundsätze in Bezug auf Familie, Eigenthum, Gütervertheilung, Steuern u. Auctorität. Vf. erblickt im Katholicismus das einzige Gegenmittel gegen den Socialismus.

Hertzka (Th.), Das Wesen des Geldes. Leipzig, Duncker & Humblot. 121 S. *M.* 2,40.

Klöppel (P.), Staat u. Gesellschaft. Gotha, Perthes. 450 S. *M.* 8,00.

Kirkup (T.), An inquiry into Socialism. London, Longmans, 8°. 180 p. Sh. 5.

Lacey (G.), Liberty and law. Being an attempt at the refutation of the individualism of Herb. Spencer etc. Addressed to the youth. London, Sonnenschein. 8°. 396 p. Sh. 12.

Lammasch (Heinr.), Auslieferungspflicht u. Asylrecht. Eine Studie über Theorie u. Praxis des internat. Strafrechts. Leipzig, Duncker & Humblot. gr. 8°. XVI, 912 S. *M.* 18,00.

Meyer (Jürgen Bona), Probleme der Lebensweisheit. Betrachtungen. 2. Aufl. Berlin, Allgem. Verein f. deutsche Litt. gr. 8°. VI, 369 S. *M.* 6,00.

Prisco (Giuseppe), Lo stato secondo il diritto e secondo gl'insegnamenti di Leone XIII. Roma, A. Befani. gr. 8°. 104 p.

Pulszky (A.), The theory of law and civil society. London, Unwin, 8°. 444 p. Sh. 18.

Schurman (J. G.), The ethical import of Darwinism. New-York, Scribner's Sons. 12°. 13 + 264 p. Cloth $ 1.50.

Tönnies (F.), Gemeinschaft u. Gesellschaft. Abhandlung über den Communismus u. den Socialismus als empirische Culturformen. Leipzig, Fues. gr. 8°. XXX, 294 S. *M.* 6,00.

Williams (J.), Principles of the law of personal property. 13th edit. ed. by T. C. Williams. London, Sweet. 8°. 710 p. Sh. 21.

Zaglia, Della filosofia morale nei suoi rapporti colla pedagogia. Vol. I. Torino, Tarizzo e figlio. 16°. 431 p. L. 3,50.

Ziemssen (Otto), Zur Philosophie der zehn Gebote. Theol.-philos. Essay. Gotha, Thienemann. gr. 8°. 31 S. *M.* 0,80.

C. Beiträge zur Social- und Rechtsphilosophie.

Adler (G.), Die Grundlagen der Karl Marx'schen Kritik der bestehenden Volkswirthschaft. Krit. u. ökon.-litterar. Studien. Tübingen, Laupp. gr. 8°. X, 294 S. ℳ 6,00.

Alimena (B.), La premeditazione in rapporto alla psicologia, al diritto, alla legislazione comparata. Torino, Loescher-Claussen. gr. 8°. 286 p. L. 8,00.

Bentham (J.), Theory of legislation. 5th edit. London, Trübner & Co. 8°. 486 p. Sh. 7. 6.

Berthelier (E.), La révolution pacifique. Les expérimentistes séparatistes universels ou le socialisme logique, pratique, légal et abontissant. Paris, Duval. 8°. 96 p. Fr. 1,50.

Bütow (Otto), Die Lösung der socialen Frage. I. Thl.: Der Rassenursprung der gesellschaftl. Frage. Colberg: (Berlin, A. Böttcher). gr. 8°. X, 296 S. ℳ 6,00.

Cabezas (M.), Lecciones de ciencia social basadas en la importante obra de H. C. Carey. Madrid, R. Fe. 4°. 222 p. Pes. 4.

Devas (C. S.), Studien über das Familienleben. Ein Beitrag zur Gesellschaftswissenschaft. Autoris. Uebersetzung aus dem Engl. von P. M. Baumgarten. Paderborn u. Münster, Schöningh. 8°. XII, 256 S. ℳ 4,00.

Eine gründliche Studie über die häusliche Gesellschaft auf positivistisch-deductiver Grundlage und in ächt christlichem Geist.

Gabba (C. F.), Intorno ad alcuni più generali problemi della scienza sociale. 3ª Serie. Bologna, Zanichelli. 8°. VII, 189 p. L. 4,00.

George (Henry), Fortschritt u. Armuth u. sociale Probleme. Deutsch von Gütschow u. Stöpel. gr. 8°. Berlin, Staude. ℳ 9,50.

Hasler (F.), Verhältniss der Volkswirthschaft u. Moral. Ethisch-sociale Abhandlung. Passau, Waldbauer. gr. 8°. 40 S. ℳ 1,00.

Hertling (Freiherr von), Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Offener Brief an Prof. Dr. Albr. Ritschl. Paderborn, Schöningh. gr. 8°. 55 S. ℳ 1,20.

In philos. Beziehung ist die Broschüre insofern bemerkenswerth, als sie gegen A. Ritschl siegreich darlegt, 1) dass der hl. Thomas kein „Communist" gewesen; 2) dass die Scholastik nicht der liberalen Theorie von der Volkssouveränität gehuldigt, endlich 3) dass es ein Naturrecht gebe und als Grundlage für jede positive Gesetzgebung geben müsse.

Jiménez de Aréchaga (J.), El poder legislativo. Tomo I. Montevideo: (Madrid, Real y Prado). 4°. 327 p. Pes. 13.50.

Kaiser (Simon), Der Güter-Umlauf in seiner Bedeutung für die Volkswirthschaft u. in seinen Beziehungen zur Production und Consumtion. Frankfurt a. M., Sauerländer. gr. 8°. 747 S. ℳ 12,00.

Kohler (J.), Das Recht als das Lebenselement der Völker. Vortrag, Würzburg, Stahel. 25 S. ℳ 0,80.

Kühnast (L.), Kritik moderner Rechtsphilosophie. Berlin, Bahr. gr. 8°. III, 96 S. ℳ 2,00.

Lioy (Diodato), Della filosofia del diritto. Vol. I. 3ª ediz. riveduta e amplificata. Firenze, Pellas. 8°. XV, 320 p. L. 5,00.

Lutoslawski (W.), Erhaltung u. Untergang der Staatsverfassungen nach Plato, Aristoteles u. Macchiavelli. Dorpat, Karow. ℳ 1,50.

Morosti (L.), Les problèmes du paupérisme, la vérité sur la propriété et le travail. 2. édit. Paris, Ghio. 8°. 302 p.

Neumann (F. J.), Die Steuer. I. Bd.: Die Steuer u. das öffentliche Interesse. Leipzig, Duncker & Humblot. IX, 562 S. ℳ 10,00.

Nietzsche (F.), Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift. Leipzig, C. G. Naumann. gr. 8°. XIV, 182 S. ℳ 3,50.

Oerter (J. H.), The social question in the light of history and the word of truth. New-York, Glaeser. 12°. 194 p. cloth $ 1.

Ofner (Julius), Werth u. Arbeit. Wien, Hölder. 8°. 38 S. ℳ 0,80.

Pohl (J.), Der naturgemässe Arbeitslohn. Vortrag. Leipzig, Gebhardt. gr. 8°. 22 S. ℳ 0,80.

Schuppe (Willh.), Der Begriff des subjectiven Rechts. Breslau, Köbner. gr. 8°. VI, 376 S. ℳ 9,00.

Smith (B.), Liberty and Liberalism. A protest against the crowning tendency toward undue interference by the state with individual liberty, private enterprise and the rights of property. London, Longmans. 8°. 676 p. Sh. 6.

— (G. H.), Elements of right and of the law. 2nd edit. Chicago. XXXI, 398 p. Sh. 13. 6.

Staudinger (Franz), Die Gesetze der Freiheit. Untersuchungen über d. wissensch. Grundlagen der Sittlichkeit, der Erkenntniss und der Gesellschaftsordnung. 1. Bd.: Das Sittengesetz. Darmstadt, Brill. gr. 8°. VI, 387 S. ℳ 7,00.

Trost (K.), Socialismus u. Socialpolitik. Kritischer Rück- u. Vorblick. Stuttgart, Cotta. 117 S. ℳ 2,00.

Vocke (W.), Abgaben, Auflagen u. Steuern vom Standpunkt der Geschichte u. der Sittlichkeit. Ebend. XXVI, 625 S. ℳ 10,00.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Baumgart (H.), Handbuch der Poetik. Krit.-histor. Darstellung der Theorie der Dichtkunst. Stuttgart, Cotta. gr. 8°. XII, 735 S. ℳ 10,00.

Bechler (E.), Das Wesen der Architektur u. die Formbildung der classischen Baukunst. Berlin, Spamer. 8°. 48 S. mit Illustr. ℳ 1,00.

Bergmann (Julius), Ueber das Schöne. Analyt. u. histor.-krit. Untersuchungen. Berlin, Mittler. gr. 8°. III, 201 S. ℳ 3,60.

Bölsche (W.), Die naturwissenschaftl. Grundlagen d. Poesie. Prolegomena einer realist. Aesthetik. Leipzig, Reissner. gr. 8°. IX, 93 S. ℳ 2,00.

Brücke (E.), Die Physiologie der Farben für die Zwecke der Kunstgewerbe. 2. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8°. VI, 309 S. ℳ 6,00.

Fiedler (Conr.), Der Ursprung der künstlerischen Thätigkeit. Ebend. gr. 8°. III, 176 S. ℳ 2,40.

Fischer (Heinrich), Lessings Laokoon u. die Gesetze der bildenden Kunst. Berlin, Weidmann. gr. 8°. VIII, 200 S. ℳ 3,60.

Florantin (J. P.), Estetica ştiinţa filosofică despre frumos şi arte. Partea II. Specialia: Artela. Jaşi, Saraga. 123 p. L. 2,50.

Grell (Ed.), Aufsätze u. Gutachten über Musik. Nach seinem Tode herausgeg. von Heinr. Bellermann. Berlin, Springer. gr. 8°. XII, 195 S. ℳ 4,00.

Günther (G.), Zeugnisse u. Proteste. Gesammelte Aufsätze über tragische Kunst. 1. Reihe. Plauen, Neupert. 127 S. ℳ 2,00.

Hartmann (Ed. v.), s. oben I. B. S. 112.

Hausegger (Friedr. v.), Die Musik als Ausdruck. Wien, Konegen. 2. Aufl. III, 237 S. ℳ 3,00.

Heidenhain (F.), Die Arten der Tragödie bei Aristoteles. II. u. III. Strasburg (Westpreussen), 4°. 40 S. ℳ 1,00.

Knille (O.), Grübeleien eines Malers über seine Kunst. Berlin, Pätel. 143 S. ℳ 3,00.

Longinus. Λογγίνου ἢ Λογγίνου περὶ ὕψους. De sublimitate libellus ed. O. Jahn, iterum ed. J. Vahlen. Bonn, Marcus. 80 S. ℳ 2,40.

Muff (Christ.), Das Schöne. Aesthetische Betrachtungen für gebildete Kreise. Halle, Mühlmann (1888). 8°. IV, 162 S. ℳ 2,80.

Olio (C. dall'), Lo studio della composizione musicale secondo i principi naturali dell' estetica. Bologna, Zanichelli. 16°. 254 p.

Pole (W.), The philosophy of music. 2nd edit. revised. London, Trübner. 8°. 312 p. Sh. 7. 6.

Portig (Gustav), Angewandte Aesthetik in kunstgeschichtl. u. aesthetischen Essays. 2 Bde. Hamburg, J. F. Richter. 8°. VI, 314 u. 348 S. ℳ 8,00.

Rischbieter (Wilh.), Die Gesetzmässigkeit in der Harmonik. Regensburg, Coppenrath (1888). gr. 8°. VIII, 169 S. ℳ 3,50.

Seidl (Arthur), Vom Musikalisch-Erhabenen. Prolegomena zur Aesthetik der Tonkunst. Leipzig, Kahnt. gr. 8°. VI, 132 S. ℳ 1,50.

Weidenbach (Paul), Aristoteles u. die Schicksalstragödie. Dresden, v. Zahn & Jaensch. gr. 4°. 15 S. ℳ 1,00.

Wolf-Südhausen (J.), Studien über Wesen u. Geschichte der Malerei. Zürich, Verlags-Magazin. 319 S. ℳ 5,00.

IX. Religionsphilosophie und vergleichende Religionswissenschaft.

Arnold (P. E.), Die Leuchte Asiens oder die grosse Entsagung. Nach der 24. Aufl. übertragen von A. Pfungst. Leipzig, Friedrich. 209 S. ℳ 2,00.

Das Gedicht verdient Erwähnung, weil es namentlich in England und Nordamerika zu Gunsten des Buddhismus und auf Kosten des Christenthums eine tiefe Erregung der Geister hervorgerufen hat.

Baader (Fr. v.), s. oben I. B. S. 111.

Bacon (T. S.), The beginnings of religion. An essay. London, Rivingtons. 8°. 563 p. Sh. 15.

Beyschlag (W.), Die Religion u. die moderne Gesellschaft. Halle, Strien. 43 S. ℳ 0,80.

Biedermann (Gustav), Philosophie als Begriffswissenschaft. Religionsphilosophie. Prag, Tempsky; Leipzig, Freytag. gr. 8°. XXI. 175 S. ℳ 4,00.

Bonniot S. J. (J. de), Le miracle et ses contrefaçons. Paris, Retaux-Bray. 8°. XII, 430 p.

In populär-wissenschaftlicher Form behandelt Verf. im ersten theoretischen Theil Begriff, Möglichkeit u. Wirklichkeit des (ächten) Wunders, im zweiten kritischen Theil die Afterwunder unter einlässlicher Herbeiziehung der Geschichte.

Buddhistischer Katechismus, nach dem Canon der Kirche des südlichen Indiens, bearb. von Henry Olcott, Präsident der theosoph. Gesellschaft. Geprüft u. zum Gebrauche für buddhistische Schulen empfohlen von H. Sumangala, dem Hohenpriester von Sripada u. Galle (Ceylon). Mit den Anmerkungen der amerikanischen Ausgabe von E. Coues. Leipzig, Th. Grieben. 8°. 100 S. ℳ 1,00.

Ein praktischer Versuch, den Buddhismus im Abendland als „die erlösende Universalreligion" einzuführen. Dass der Buddhismus im letzten Grunde nur ein verschwommener Atheismus ist, beweist folgende Anführung: „Einen persönlichen Gott betrachten die Buddhisten nur als ein Riesengespenst, das wie ein unförmlicher Schatten von der Einbildungskraft unwissender Menschen auf den Hintergrund des leeren Weltraumes geworfen wird."

Chantepie de la Saussaye (P. D.), Lehrbuch der Religionsgeschichte. 1. Bd. Freiburg, Mohr. gr. 8°. X, 465 S. ℳ 9,00.

Dieser erste Band des auf 2 Bände berechneten Werkes, das zur „Sammlung theolog. Lehrbücher" für protest. Studirende gehört, enthält vier

Theile: 1) einen allgemeinen, 2) phänomenologischen, 3) ethnographischen, 4) historischen Theil.

Christianity and Evolution. Modern problems of the faith. By the Revs. G. Matheson, T. W. Fowle, Sir G. W. Cox, Prof. Momerie, Prof. Chapman, T. W. Darnton, J. Matthews, W. F. Adenay, A. W. Muir and J. J. Murphy [Nisbet theol. Library]. London, Nisbet. 8°. 260 p. Sh. 6.

Diggl (J. W.), Godliness and manliness. A miscelany of brief papers touching the relation of religion to life. New-York, Macmillan & Co. 256 p. cloth $ 1.75.

Di Giovanni (Vincenzo), Saggi di critica religiosa e filosofica. Firenze, M. Cellini. 8°. 108 p.

Enthält eine Widerlegung der religions-philosophischen Ansichten des Holländers Kuenen (Religion nationale et religion universelle 1884), ferner Havet's (Le christianisme et ses origines 1884), sowie La Banca's (Il cristianesimo primitivo 1886).

Formby (Henry), Monotheism the primitive religion of Rome. An historical investigation. London, Burns & Oates 350 p.

Verf. gesteht selber zu, dass seine Thesis mit der Voraussetzung von der historischen Existenz des Numa Pompilius stehe und falle.

Goblet d'Alviella, Introduction à l'histoire générale des religions. Paris, Leroux. 8°. 176 p. ℳ 2,40.

Gruppe (Otto), Die griechischen Culte u. Mythen in ihren Beziehungen zu den orientalischen Religionen. 1. Bd. Einleitung. Leipzig, Teubner. gr. 8°. XVIII, 706 S. ℳ 16,00.

Der Grundgedanke des Buches ist, dass „die Verwandtschaft der griechischen Culte u. Mythen mit den orientalischen nicht auf gelegentlicher Uebertragung, sondern auf einer ununterbrochenen u. allgemeinen Culturgemeinschaft beruht" (S. VI). Speciell § 27 bis § 31 sind religions-philosophischen Characters.

Gutberlet (Const.), Lehrbuch der Apologetik. 1. Bd.: Von der Religion überhaupt. Münster, Theissing. gr. 8°. VIII, 256 S. ℳ 3,00.

Hanimair (Jos.), Bibel der natürlichen Religion. Freistadt; Linz, Ebenhöch. gr. 8°. III, 1014 S. ℳ 10,00.

Diese „Bibel" führt sich ein als „Lehr- u. Betrachtungsbuch für Jedermann, namentlich für Gebildete ohne Unterschied des Glaubensbekenntnisses, enthaltend zahllose, allen Confessionen gemeinsame natürlich-religiöse Grundsätze und kurze, höchst ideenreiche (sic) Betrachtungen über solche, als Vernunftoffenbarung aus der Litteratur u. dem Sprichwörterschätzen der Culturvölker aller Zeiten zur Förderung der Religionseinheit und zum Zwecke einer Erziehungsanstalt gesammelt und herausgegeben von J. H." Also ein Basedow redivivus. Der blosse Titel erinnert an den Spruch: Ex ungue leonem!

Hardy (Edmund), Die allgemeine vergleichende Religionswissenschaft im akadem. Studium unserer Zeit. Akadem. Antrittsrede. Freiburg, Herder 8°. 39 S. ℳ 0,60.

Höhne (E.), Das Neue im Christenthum gegenüber dem altclassischen Heidenthum. Leipzig, Ronge. 206 S. ℳ 2,40.

Jeremias (A.), Die babylon.-assyrischen Vorstellungen vom Leben nach dem Tode. Leipzig. Hinrichs. 126 S. ℳ 6.00.

Jetti (Michele), La scienza delle religioni e la storia della Chiesa. Napoli, Fibreno. gr. 16°. 31 p. L. 1.25.

Verf. begründet die Nothwendigkeit einer Stellungnahme der Kirchengeschichte gegenüber den falschen Ergebnissen der Religionswissenschaft.

Klauss (G. F.), Das Christenthum oder pädag., polit. u. religionsphilos. Betrachtungen. Löbau. Skrzečzek. 404 S. ℳ 4.00.

Lagarde (Paul de), Purim. Ein Beitrag zur Geschichte der Religion. Göttingen. Dieterich. gr. 4°. 58 S. ℳ 3.00. [Aus: „Abhandl. der k. Gesellschaft d. WW. zu Göttingen"].

Lang (A.), Myth, ritual and religion. 2 Vols. London. Longmans. 8°. 720 p. Sh. 21.

Lewinsky (A.), Beiträge zur Kenntniss der religions-philos. Anschauungen des Flavius Josephus. Breslau, Preuss & Jünger. gr. 8°. III, 62 S. ℳ 1.80.

Matheson (G.), The psalmist and the scientist, or modern value of the religious sentiment. London. Chatto. 8°. 320 p. Sh. 7. 6.

Morison (J. C.), The service of man. An essay towards the religion of the future. 2nd edit. London, Paul. 338 p. Sh. 10. 6.

Münz (Isak), Die Religionsphilosophie des Maimonides u. ihr Einfluss. 1. Thl. Berlin. Rosenstein & Hildesheimer. gr. 8°. 36 S. ℳ 1.20.

Oberziner (L.), Il culto del sole presso gli antichi Orientali. Vol. 1. Trento, Monauni. 8°. X, 218 p.

Preiss (Herm.), Religionsgeschichte. Geschichte der Entwickelung des religiös. Bewusstseins in seinen einzelnen Erscheinungsformen. Eine Geschichte des Menschengeistes. In 4 Abtheilungen. 1. u. 2. Abth. Leipzig, Mäder & Wahl. gr. 8°. 256 S. (à) ℳ 3.00.

Raff (M.), Studi critici sulla filosofia della religione. Napoli, tipogr. della reale Università. 8°. V, 255 p.

Sayce (A. H.), Lectures on the origin and growth of religions as illustrated by the religion of the ancient Babylonians. London, Williams & Norgate. 8°. 546 p. Cloth. Sh. 10. 6.

Seydel (Rudolf), Religion u. Wissenschaft. Gesammelte Reden u. Aufsätze. Breslau. Schottländer. 417 S. gr.-8°. ℳ 7.50.

Verf. sucht nach einer Philosophie, die zugleich Religion u. Wissenschaft sei. Man begreift hieraus leicht, dass viele dieser Vorträge im „Deutschen Protestantenverein" gehalten wurden.

Schröder (Leop. von), Griechische Götter u. Heroen. Eine Untersuchung ihres ursprünglichen Wesens mit Hülfe der vergleichenden Mythologie. 1. Heft: Aphrodite. Eros u. Hephästos. Berlin, Weidmann. gr. 8°. VII, 118 S. ℳ 4.00.

Tiele (C. P.), Compendium der Religionsgeschichte. Ein Handbuch zur Orientirung u. zum Selbststudium. [Aus dem Holländischen übersetzt u.] herausgeg. von F. W. T. Weber. 2. Aufl. Prenzlau. Biller. 8°. XI, 299 S. ℳ 3,60.

Es ist dem Verf. wahrscheinlich, dass „auf die Urreligion . . . ein Zeitraum folgte, in welchem durchgängig der Animismus herrschte, der sich noch gegenwärtig in den sog. Naturreligionen oder besser polydämonistisch-magischen Stammreligionen findet". Vgl. Handweiser 1887. No. 3.

Tudor (R.), The philosophy of church life, or the church of Christ viewed as the means whereby God manifests himself to mankind. 2 Vols. London, Parker. 8°. 1198 p. Sh. 16.

Voigt (G.), Buddhismus u. Christenthum. Heilbronn. Henninger. gr. 8°. 45 S. ℳ 1,00.

Wake (C. S.), Serpent worship, and other essays. With a chapter on totemism. London, Redway. 8°. 292 p. Sh. 10. 6.

Werner (J.), Hegel's Offenbarungsbegriff. Ein religionsphilos. Versuch. Leipzig, Breitkopf & Härtel. ℳ 2,00.

Williams (Sir M. Monier), Brahmanism and Hindūism, or religious thought and life in India, as based on the Veda and other sacred books of the Hindūs. 3d edit. London, Murray. 8°. 556 p. Sh. 10. 6.

Wilson (J. M.), Essays and addresses. An attempt to treat some religious questions in a scientific spirit. London, Macmillan. 8°. 330 p. Sh. 4. 6.

Woolsey (T. D.), The religion of the present and of the future. New-York, Scribner's Sons. 8°. $ 2.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Braasch (Mor.), Die Philosophie der Gegenwart. Ihre Richtungen u. ihre Hauptvertreter. Für die Gebildeten dargestellt. Leipzig, Gressner & Schramm. (1888). gr. 8°. XII, 732 S. ℳ 10,00.

Deter (Chr. G. Joh.), Kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie. 4. Aufl. Berlin, W. Weber. gr. 8°. VI, 140 S. ℳ 2,80.

Fischer (Kuno), History of modern Philosophy: Descartes and his school. Translated from the 3d german edit. by J. G. Goody. Edited by N. Porter. London, Unwin. gr. 8°. 596 p. Sh. 16.

Fouillée (A.), Histoire de la Philosophie. 5. éd. Paris, Delagrave. 8°. XVII, 559 p.

Gass (W.), Geschichte der christl. Ethik. II. Bdes 2. Abth.: 18. u. 19. Jahrhundert. Die philosophische u. die theol. Ethik. Berlin, G. Reimer. gr. 8°. XVI, 386 S. ℳ 7,00. [Complet ℳ 20,00.]

Jacobi (K. G.), s. oben I. A. S. 109 f.

Janet (P.), Histoire de la philosophie. Les problèmes et les écoles. I. Fasc.: Les questions de psychologie. Paris, Delagrave. 8°. 391 p.

Karjejeff (N.), [Osrownyje woprossy filosofii istorii (Grundfragen der Geschichtsphilosophie). 1. Thl. Petersburg, Lebjedjeff. 8°. 353 u. 311 S. Rub. 4.25.

Köstlin (Karl), Geschichte der Ethik. 1. Bd. 1. Abth.: Die griechische Ethik bis Plato. Tübingen, Laupp. gr. 8°. XII, 493. S. ℳ 8.00.

Nach einem kurzen Grundriss der Ethik selbst (S. 1—115) beginnt die Darstellung der philos. Ethik des classischen Alterthums. Getreue u. anschauliche Wiedergabe des ethischen Inhalts in natürlicher Ordnung, gepaart mit umsichtiger Beurtheilung seines Werthes und Unwerthes, sind die Hauptvorzüge dieser Schrift.

Krause (K. C. F.), Grundriss der Geschichte der Philosophie. Leipzig, O. Schulze. 481 S. ℳ 11.00.

Lange (Friedr. Alb.), Geschichte des Materialismus u. Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart. Wohlfeile Ausgabe besorgt von Herm. Cohen [2. Tausend]. Iserlohn, Bädecker. gr. 8°. XXX, 845 S. ℳ 10.00.

Mieses (Fabius), Geschichte der neueren Philosophie (In hebr. Sprache). Leipzig, M. Schäfer. VIII, 160 S. ℳ 3.00.

Rabus (L.), Grundriss der Geschichte der Philos. Ein Leitfaden der Gesch. d. Philos. u. zur Recapitulation. Erlangen, Deichert. 8°. XVI, 224 S. ℳ 4.00.

Schwegler (Alb.), Geschichte der Philosophie im Umriss. Ein Leitfaden zur Uebersicht. 14. Aufl. durchgesehen u. ergänzt von R. Koeber. Stuttgart, Conradi. gr. 8°. IV, 372 S. ℳ 4.00.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Amélineau (E.), Essai sur le gnosticisme égyptien, ses développements et son origine égyptienne. Paris, Leroux. 4°. 338 p.

Ausfeld (Rich.), De libro *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον*, qui inter Philonis Alex. opera fertur. Göttingen, Vanderhoeck & Ruprecht. gr. 8°. 58 S. ℳ 1.60.

Besobrasof (M.), Ueber Plotin's Glückseligkeitslehre. Leipzig, Fock. 39 S. ℳ 1.00.

Blass (F.), Naturalismus u. Materialismus in Griechenland zu Plato's Zeit. Rede. Kiel, Univers.-Buchhandl. 19 S. ℳ 1.00.

Brochard (V.), Les Sceptiques grecs. Paris, Alcan. 8°. Fr. 8.00.

Carrau (L.), Etude historique et critique sur les preuves du Phédon de Platon en faveur de l'immortalité de l'âme humaine. Paris, Picard. 8°. 116 p.

Cesca (G.), La teorica della conoscenza nella filosofia greca. Verona & Padova, Drucker & Tedeschi. L. 2,00.

Chaignet (A. E.), Histoire de la psychologie des Grecs. Tom. I.: Hist. de la psychol. des Grecs avant et après Aristote. Paris, Hachette & Co. 8°. Fr. 7,50.

Confucius' life and teaching. With explanatory notes by J. Legge. 6th edit. London, Trübner. 8°. 340 p. Sh. 10,6.

Favre (J.), La morale des Stoïciens. Paris, Alcan. 8°. IX, 386 p.

Gaiser (E.), Des Synesius von Cyrene ägypt. Erzählungen. Wolfenbüttel, Zwissler. 36 S. ℳ 1,00.

Garizio (E.), Il poëma della natura di Lucrezio. Torino, Zola. 16°. 88 p. L. 1,50.

Geiger (Carl Aug.), Der Selbstmord im classischen Alterthum. Hist.-krit. Abhandlung. Augsburg, Lit. Institut v. Huttler. gr. 8°. VII, 82 S. ℳ 1,50.

Gomperz (Theodor), Zu Heraklit's Lehre u. den Ueberresten seines Werkes. Wien, Gerold. Lex. 8°. 61 S. ℳ 1,00.

—, Platonische Aufsätze. 1. Abth.: Zur Zeitfolge Platonischer Schriften. [Aus: „Sitzungsber. d. Kais. Akad. d. WW."] Ebend. Lex. 8°. 30 S. ℳ 0,50.

Grimmelt (Bernh.), De reipublicae Platonis compositione et unitate. Dissert. Inaug. Berlin, W. Weber. gr. 8°. 102 p. ℳ 1,20.

Haake (Alb.), Die Gesellschaftslehre der Stoiker. Berlin, Calvary. 4°. 22 S. ℳ 1,60.

Haberlandt (Mich.), Der altindische Geist. In Aufsätzen u. Skizzen. Leipzig, Liebeskind. 8°. XII, 348 S. ℳ 4,00.

Heman (C. F.), Zur Geschichte der Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. 1. Heft: Des Aristoteles Lehre von d. Freiheit etc. Leipzig, Fues. gr. 8°. XVIII, 194 S. ℳ 4,00.

Hochegger (Rud.), Ueber die platonische Liebe. Berlin, Eckstein. gr. 8°. 22 S. ℳ 0,50.

Jezienicki (M.), Ueber die Abfassungszeit der Platonischen Dialoge Theaitet u. Sophistes, mit einer kurzen Einleitung über die Versuche der Gelehrten, die Zeitfolge Plat. Schriften zu bestimmen. Lemberg, Milikowski. gr. 8°. 49 S. ℳ 1,20.

Joël (Carl), Zur Erkenntniss der geistl. Entwickelung u. der schriftstellerischen Motive Plato's. Berlin, Gärtner. gr. 8°. 90 S. ℳ 2,00.

Kappes (M.), Die aristotelische Lehre über Begriff und Ursache der *σύνοδος*. Bonn: (Freiburg, Herder). gr. 8°. 46 S. ℳ 1,00.

King (C. W.), The Gnostics and their remains, ancient and mediaeval 2nd edit. London, Nutt. 8°. 468 p. Sh. 21.

Kreyher (Joh.), L. Annäus Seneca u. seine Beziehungen zum Urchristenthum. Berlin, Gärtner. 8°. VIII, 198 S. ℳ 5,00.

Eine sehr interessante Schrift, die den Philosophen Seneca gegen die Anschuldigungen H. Schiller's (1872) u. Hausrath's (1873) in Schutz nimmt u. einen (wohl verfehlten) Indicienbeweis für dessen Bekanntschaft mit dem Christenthum zu führen versucht.

Lamparter (G.), Noch einmal zu Platon's Phädon 62 A. Leipzig, Duncker & Humblot. 4°. 44 S. ℳ 0,75.

Lübbert (E.), De Pindaro, dogmatis de migratione animarum cultore. Bonn, Cohen. 4°. 21 S. ℳ 1,00.

Luthardt (Christ. Ernst), Die antike Ethik in ihrer geschichtl. Entwickelung, als Einleitung in die Geschichte der christl. Moral. Leipzig, Dörffling & Franke. gr. 8°. VIII, 187 S. ℳ 6,00.

Maglia (Agosto), L'Aristotelismo e l'enciclica di Leone XIII. Piacenza, Sol. di Gregorio Tononi. 16°. 189. p.

Maillet (E.), Cicéron, traité des devoirs (Livre I). Traduction française, précédée d'une introduction sur la Morale stoïcienne et la morale de Cicéron. Paris, Belin & Fils. 12°. XLI, 74 p.

Meyer (Arthur), De compositione theogoniae Hesiodeae. Dissert. inaugur. Berolini, Mayer & Müller. gr. 8°. 102 p. ℳ 2,00.

Ohse (J.), Zu Platon's Charmides. Untersuchungen über die Kriterien der Aechtheit der Platon. Dialoge im Allgemeinen und des Ch. im Besonderen. Berlin, Friedländer. 4°. 37 S. ℳ 2,00.

Patin (Al.), Heraklit's Einheitslehre, die Grundlagen seines Systems u. der Anfang seines Buches. Leipzig, Fock. 100 S. ℳ 1,50.

Ribbeck (W. L.), A. Seneca, der Philosoph, und sein Verhältniss zu Epikur, Plato und dem Christenthum. Hannover, Norddeutsche Verlags-Anstalt. gr. 8°. VI. 92 S. ℳ 2,00.

Röhrig (A.), De P. Nigidio Figulo capita duo. Coburg, Riemann. 62 S. ℳ 1,50.

Scherman (L.), Philos. Hymnen aus der Rig- u. Atharva-Veda-Sanhitâ verglichen mit den Philosophemen der älteren Upanischad's. Strassburg & London, Trübner. gr. 8°. VII, 96 S. ℳ 2,50.

Eine werthvolle monographisch-kritische Untersuchung auf dem Felde der indischen Philosophie.

Schranka (E. M.), Epiktet und seine Philosophie. Frankfurt a/O., Waldmann. 119 S. ℳ 2,00.

Susemihl (Fr.), De Platonis Phaedro et Isocratis contra Sophistas oratione. Adjecta est appendix Aristotelica. Greifswalde; (Berlin, B. Calvary). gr. 4°. 16 S. ℳ 1,00.

Wallis (H. W.), The cosmology of the Rigveda. An essay. London, Williams & Norgate. 8°. 134 p. Sh. 5.

Weber (Bernh.), De οὐσίας apud Aristotelem notione ejusque cognoscendae ratione. Dissert. philosophica. Bonnae, Behrend. gr. 8°. 32 p. ℳ 1,00.

Wholrab (M.), Die Platonhandschriften u. ihre gegenseit. Beziehungen. Leipzig, Teubner. [Sep.-Abz.]. gr. 8°. 86 S. ℳ 2,40.

Wróbel (Valent.), Aristotelis de perturbationibus animi doctrina. Dissertationis particula Ia. Sanoci: (Leipzig, Fock). gr. 8°. 58 p. ℳ 1,20.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Bronsoff, Aritotelu: Toma Akwinat (Aristot. u. Thomas v. Aquin in ihrer Beziehung zur Morallehre.) Petersburg, Th. Usonski. 8°. 587 S. Rub. 3.

Eicken (H. von), Geschichte u. System der mittelalterl. Weltanschauung. Stuttgart, Cotta. gr. 8°. XVI, 822 S. ℳ 12,00.

Ein Versuch, „die christliche Weltanschauung in ihrem ganzen Entwickelungsprocess zu verfolgen" durch Aufzeigung des Umsetzungsprocesses der antiken Weltanschauung in die mittelalterliche u. der letzteren in die moderne. Dabei ist das Hauptaugenmerk des Verf. auf den Nachweis gerichtet, dass die beiden scheinbar sich ausschliessenden Bestrebungen der mittelalterlichen „Weltflucht" (Ascese) u. „Weltbeherrschung" (päpstliche Weltherrschaft) in der „Logik des religiösen Systems" begründet waren. Forscherfleiss und Belesenheit lassen sich dem Verf. nicht absprechen, um so mehr aber fehlen ihm confessionelle Unbefangenheit u. Höhe des Blickes.

Müller (Walter). Comenius, ein Systematiker in der Pädagogik. Eine philos.-histor. Untersuchung. Dresden, Bleyl & Kämmerer. gr 8°. 50 S. ℳ 1,50.

Nicoladoni (Alex.). Christ. Thomasius. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung. Berlin, Stuhr (1888). gr. 8°. VII, 104. ℳ 4,00.

Pluzanski (E.), Essai sur la philosophie de Duns Scot. Paris, Thorin. gr. 8°. 302 p.

Eine massvolle Kritik der Skotistischen Philosophie in 11 Kapiteln, von denen das 1. Leben u. Schriften des Duns Skotus, das 2. dessen Philosophie im Allgemeinen, das 3. seine Erkenntnisstheorie, das 4. die Lehre vom freien Willen u. von der Sünde, das 5. die Seelenlehre, das 6.–8. die Theodicee, das 9. die Logik u. Metaphysik, das 10. die Ethik des grossen Minoriten bespricht. Kap. 11 enthält eine allgemeine Uebersicht u. ein Litteratur-Verzeichniss.

Prospero, La Scolastica e le tradizioni francescane. Dal francese del Da Piedelama. Assisi, Metastasio. 4°. 193 p. L. 2,00

Stangl (Th.), Zu Cassiodorius Senator [Aus den „Sitzungsber. d. kais. Akad. d. WW."] Wien, Gerold. Lex.-8°. 11 S. ℳ 0,30.

Werner (Carl), Die Scholastik des späteren Mittelalters. 4. Bd. in 2 Abth. XII, 404 u. VIII, 359 S. Wien, Braumüller. gr. 8°. ℳ 15,00. (Complet ℳ 43,00).

c) Zur neueren und neuesten Philosophie.

Adickes (Erich), Kant's Systematik als systembildender Factor. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8°. VIII, 174 S. ℳ 4,00.

Bullinger (Ant.), Metakritische Gänge betr. Aristoteles u. Hegel,

Mit krit. Seitenblicken auf die Wissenschaft der Gegenwart. München, Th. Ackermann. gr. 8°. 39 S. ℳ 0,60.

Flügel (O.), Ostermann über Herbart's Psychologie. Langensalza, Beyer. 66 S. ℳ 0,75.

Frank (R.), Die Wolff'sche Strafrechtstheorie u. ihr Verhältniss zur criminalrechtlichen Aufklärung im 18. Jahrhdt. Göttingen, Vandenhoeck. 86. S. ℳ 2,00.

Geil (Georg), Die Abhängigkeit Locke's von Descartes. Strassburg, Heitz. gr. 8°. 99 S. ℳ 2,00.

Israel (G. A.), Zur Charakteristik und zum Verständniss Herbart's. Lesefrüchte aus seinen Schriften. Gotha, Thienemann. 26 S. ℳ 0,60.

Kaiserling (M.), Moses Mendelssohn, sein Leben und sein Wirken. 2. Aufl. Leipzig, Mendelssohn (1888). gr. 8°. X, 548 S. ℳ 6,00.

Levi David, Giordano Bruno o la religione del pensiero. L'uomo, l'apostolo, il martire. Torino, Triverio. 8°. VIII, 458 p. L. 8,00.

Ist eine Verherrlichung des Philosophen von Nola. Verf. stellt ihn auf eine Linie mit Sokrates und Christus. Historisch völlig werthlos.

Lichtenberger (J.), Histoire des idées religieuses en Allemagne depuis le milieu du XVIII siècle jusqu' à nos jours. 3 Vols. Paris, Fischbacher. 370. 402 u. 404 S. 8°. Fr. 10,50.

Manno (Rich.), Die Stellung des Substanzbegriffs in der Kant'schen Erkenntnisstheorie. Inaug.-Dissert. Bonn. II, 101 S. ℳ 2,00.

Martinak (Ed.), Zur Logik Locke's. J. Locke's Lehre von den Vorstellungen, aus dem Essay concerning human understanding' zusammengestellt u. untersucht. Graz. gr. 8°. 35 S. ℳ 1,00.

Monchamp (Georges), Histoire du Cartésianisme en Belgique. Bruxelles, F. Hayez. gr. 16°. 644 p. Fr. 8,00.

Nath (M.), Die Psychologie Herm. Lotze's u. ihr Verhältniss zu Herbart. Brandenburg: (Berlin, Mayer & Müller). 4°. 37 S. ℳ 1,00.

Nenitescu (Joh.), Die Affectenlehre Spinoza's. Leipzig, C. F. Fleischer. gr. 8°. VII, 130 S. ℳ 2,00.

Nourisson, Philosophies de la nature: Bacon, Boyle, Toland, Buffon. Paris, Perrin & Co. 8°. CXIX, 264 p.

Previti S. J. (Luigi), Giordano Bruno e i suoi tempi. Prato, Giachetti. 8°. 487 p. L. 4,50.

Zerfällt in 3 Bücher, von denen I die Geschichte, II die Processe und III Documente bringt.

Raffel (Joh.), Die Voraussetzungen, welche den Empirismus Locke's, Berkeley's u. Hume's zum Idealismus führten. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8°. 44 S. ℳ 1,20.

Romundt (H.), Die drei Fragen Kant's. Berlin, Nicolai. gr. 8°. 64 S. ℳ 1,00.

Seyfarth (Heinr.), Louis de la Forge u. seine Stellung im Occasionalismus. Ein Beitrag z. Geschichte d. Philos. Gotha, Behrend. gr. 8°. V, 59 S. ℳ 1.60.

Schtejn (W.), Artur Schopenhauer kak tschelowjek i myslitjel (A. Sch. als Mensch u. Denker). Bd. I. Petersburg, Transchel. 8°. 599 S. Rub. 2.50.

Schwabe (Gerhard), Fichte's u. Schopenhauer's Lehre vom Willen mit ihren Consequenzen für Weltbegreifung u. Lebensführung. Inaug.-Diss. Jena, Pohle. gr. 8°. 70 S. ℳ 1.20.

Seth (A.), Hegelianism and personalty. Second series of Balfour lectures. London, Blackwoods. 12°. 236 p. Sh. 5.

Simon (J.), Victor Cousin. Paris, Hachette & Co. 8°. 185 p. Fr. 2,00.

Sommer (Rob.), Locke's Verhältniss zu Descartes. Gekrönte Preisschrift. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8°. IV, 63 S. ℳ 1.60.

Thiele (G.), Die Philosophie Immanuel Kant's nach ihrem systemat. Zusammenhang u. ihrer logisch-histor. Entwickelung dargestellt. I. Bd. 2. Abth.: Kant's vorkritische Erkenntnisstheorie. Halle, Niemeyer. gr. 8°. VIII, 320 S. ℳ 8,00.

Thilo (Ch. A.) u. Flügel (O.), Dittes über die praktische u. theoret. Philosophie Herbart's. 2. Aufl. Langensalza, Beyer. 88 S. ℳ 1.20.

Vischer (Fr. Thdr.), Mode u. Cynismus. Beiträge zur Kenntniss unserer Culturformen u. Sittenbegriffe. 3. Aufl. Stuttgart, Wittwer (1888). 8°. V, 169 S. ℳ 2,00.

Wolff (J. J.), Die Lehre Herbart's von der menschlichen Seele. Düsseldorf, Schwann. 64 S. ℳ 1,20.

Zerbst (Max), Ein Vorläufer Lessing's in der Aristoteles-Interpretation. Inaug.-Dissert. Jena, Pohle. gr. 8°. 54 S. ℳ 1,00.

Zimmern (Elena), Arturo Schopenhauer. La sua vita e la sua filosofia. Dall' inglese di A. Courth. Milano, Dumolard. 16°. 358 p. L. 3,00.

Miscellen und Nachrichten.

Die natürliche Zuchtwahl. — Im „Biologischen Centralblatt“ (Bd. VII. Nr. 13) weist Döderlein nach, dass Erscheinungen im Thierreiche vorkommen, welche durch Auswahl des Vortheilhaftesten, d. h. natürliche Zuchtwahl, schlechterdings nicht erklärt werden können. Bei der Familie der Oreodontiden, einer Art fossiler, den Wiederkäuern ähnlicher Thiere, und der Katzen und bei den Cerviden tritt am Ende einer längeren phylogenetischen Entwickelung ein Organ mit einer so extremen Form auf, dass es nicht mehr zweckmässig, sondern schädlich wird. Besonders auffallend ist dies bei dem Geweih des Hirsches der Fall. Bei den ältesten uns bekannten Cerviden aus dem Miocän ist es klein und gabelförmig und nimmt durch verschiedene Uebergänge beim Edelhirsch, Riesenhirsch und Cervus dicranius Riesendimensionen an. Bei den Katzen werden die Eckzähne im Laufe der Entwickelung immer grösser und säbelförmig, bis sie bei Smilodon neogaeus fabelhaft lang und einer Säbelklinge ähnlich werden.

Anfangs ist die Vergrösserung des betreffenden Organs vortheilhaft, aber ein Riesengeweih nützt nichts und ist bei der Flucht leicht verderblich. Die säbelförmigen Eckzähne mögen wohl gute Waffen sein, müssen aber beim Fressen sehr hinderlich sein; die Entwickelung hat also hier das Maximum der Zweckmässigkeit überschritten.

Diese Erscheinung ist nach dem Verf. dadurch zu erklären, dass eine Reihe von Vorfahren eine Entwickelungsrichtung constant einhält; auf diese Weise wird dann am Ende der Entwickelung nicht der erreichte Zustand grösster Zweckmässigkeit vererbt, sondern die Tendenz, nach der einmal eingeschlagenen Richtung sich weiter zu entwickeln. Diese Festhaltung einer einmal eingeschlagenen Entwickelungsrichtung, eine Art vis inertiae, erklärt auch manche Erscheinungen bei Säugethieren, die im Schluss-Stadium so enorm entwickelte Organe zeigen, dass sich kein Nutzen dafür einsehen lässt. So die ungeheueren Hauer des Wildschweins auf Celebes, die Länge und Gestalt der Hörner mancher Antilopen, die Dicke der Hörner mancher Steinböcke und Wildschafe u. s. w.

Wir theilen diese Erwägungen Döderleins nicht mit, weil sie die Fortentwickelung der Arten befriedigend erklärten, ist ja doch die Vererbungstendenz auf Constanz, nicht auf Steigerung der Merkmale, am wenigsten ständig nach einer bestimmten Richtung, bedacht, sondern um zu zeigen, wie von den Darwinisten selbst dem Darwinismus eine Stütze nach der andern entzogen wird.

Nekrolog.

Am 18. November 1887 starb in Leipzig der berühmte Philosoph Gustav Theodor Fechner in dem hohen Alter von 86 Jahren. Zu Gross-Särchen in der Niederlausitz am 19. April 1801 geboren, betrat der junge Mann zunächst als Physiker die Gelehrtenbahn, indem er seit 1834 eine ordentliche Professur der Physik an der Universität Leipzig bekleidete. Allein ein heftiges Augenleiden zwang ihn schon 1839, seinen reichen Geist mehr in den Dienst der Speculation zu stellen, wobei er, seinen Neigungen entsprechend, vor Allem die Naturphilosophie bevorzugte. Eine Reihe von Schriften legen für seine Forschungen auf diesem Gebiete beredtes Zeugniss ab. Wir erwähnen unter Anderem: „Physikalische und philosophische Atomenlehre" (2. Aufl. Leipzig 1864); ferner: „Nanna oder über das Seelenleben der Pflanzen" (Leipzig 1848); endlich: „Einige Ideen zur Schöpfungs- und Entwickelungsgeschichte der Organismen" (Leipzig 1873). Aber auch andere Gebiete der Philosophie waren dem vielseitig gebildeten Mann nicht fremd; das Diesseits wie das Jenseits gaben ihm Probleme auf, an deren Lösung er sich in verschiedenen Schriften versuchte. Er schrieb: „Ueber das höchste Gut" (Leipzig 1846); „Das Büchlein vom Leben nach dem Tode" (1. Aufl., Leipzig 1836; 2. Aufl. das. 1866; 3. Aufl. das. 1887); ferner: „Zendavesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits" (3 Bde, Leipzig 1851); sodann: „Die drei Motive des Glaubens" (Leipzig 1863); endlich: „Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht" (Leipzig 1879). Den Character seiner Philosophie zeichnet W. Wundt also: „Seine Philosophie war freilich kein fest geschlossenes System . . . Sie war ihm ein Erzeugniss nicht sowohl des Verstandes als der Phantasie. Denn er meinte, gerade in den Lücken, welche für die Verstandeserkenntniss in unserer Weltbetrachtung bestehen bleiben, solle das philosophische Denken ergänzend eintreten" (Philos. Studien IV, 4, 474, Leipzig 1888). — Seinen eigentlichen Ruf begründete Fechner indess erst durch die Aufstellung einer neuen Wissenschaft, der sog. „Psychophysik", welche die Aufgabe hat, das Verhältniss zwischen den physischen und psychischen Erscheinungen oder concret ausgedrückt: zwischen Reiz und Empfindung, auf exactem Wege zu ermitteln. Auf diesem Felde hat Fechner Grossartiges geleistet und völlig neue Bahnen erschlossen. Neben seinen grundlegenden „Elementen der Psychophysik" (Leipzig 1860, 2 Bde) sind hervorzuheben die Werke: „In Sachen der Psychophysik" (1877) u. „Revision der Hauptpunkte der Psychophysik" (1882). In der Aesthetik hat er sich einen Namen gemacht durch seine „Vorschule der Aesthetik" (Leipzig 1876). Er ruhe in Frieden!

Die Psychologie ohne Seele.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

Das geflügelte Wort Zimmermanns „Psychologie ohne Seele“ hat im materialistischen Lager viel Beifall gefunden. Aber um geistreich zu sein, dürfte die Phrase die Absurdität nicht so offen aussprechen. Eine Wissenschaft ohne Object ist ein offenbares Unding, ebenso widerspruchsvoll, als eine Thätigkeit ohne Gegenstand der Thätigkeit. Nun wollen freilich die Materialisten ihrer Psychologie nicht jegliches Object entziehen, sondern ihr als solches die psychischen Thätigkeiten geben; sie nennen das den actualistischen Seelenbegriff im Gegensatze zum herkömmlichen substanzialistischen. Aber damit wird der Psychologie die Bedeutung einer wahren Wissenschaft genommen, sie wird zur Seelenbeschreibung erniedrigt, zu einem Glied der beschreibenden Naturgeschichte gemacht. Der menschliche Verstand und noch mehr die wissenschaftliche Erklärung verlangt einen Grund für die Seelenthätigkeiten. Und dieser Grund, der nothwendige Träger der Geistesfunctionen, ist es gerade, den wir Seele nennen. So kann denn eine wissenschaftliche Psychologie der Seele nicht entrathen. Thatsächlich thut es aber auch die materialistische Seelenlehre nicht: sie nimmt nur den Körper und seine Organisation als den Träger der Geistesthätigkeiten. In jenem bon mot soll also eigentlich gesagt sein: Man kann eine Seelenlehre aufstellen, die keiner vom Leibe verschiedenen Seele bedarf. Aber damit wird nichts Anderes als die unbewiesene Annahme des Materialismus in wenig geistreicher Form wieder ausgedrückt.

Der Materialismus hat es niemals für nöthig erachtet, seine Annahme eingehend zu beweisen. Ohne die ganz eigenthümliche Beschaffenheit des Psychischen auch nur genauer zu untersuchen, ist ihm die augenscheinliche Abhängigkeit der geistigen Functionen von den körperlichen ausreichender Beweis für die Identität bei-

der. Noch weniger hat er versucht, im Einzelnen die materialistische Erklärung durchzuführen. Einen Anlauf dazu finde ich bei Herzen, Grundlinien einer allgemeinen Psycho-Physiologie[1]). Es ist darum gewiss von besonderem Interesse, seine Ausführungen etwas eingehender zu verfolgen. Es wird sich aber ergeben, dass es nicht lediglich empirische Daten sind, deren sich der Materialismus so hochtrabend rühmt, sondern in letzter Instanz wieder aprioristische Voraussetzungen, welche die Waffen gegen den Spiritualismus bieten müssen.

I. Experimenteller Beweis für die Temperaturveränderung in Folge psychischer Acte.

Zuerst schliesst Herzen aus der Temperaturveränderung, welche die psychische Thätigkeit begleitet, auf den materiellen Charakter der letzteren. „Da jede Form der Bewegung an die Production derjenigen Bewegungsform, welche als Wärme in die Erscheinung tritt, gebunden ist, und da die psychische Thätigkeit eine eigenthümliche Form der Bewegung ist, so können wir schon hieraus deduciren, dass die psychische Thätigkeit von der Hervorrufung einer gewissen Wärmequantität begleitet sein muss. Diese Deduction wird nun thatsächlich durch das Experiment bestätigt“[2]). Solche Experimente hat M. Schiff, zum Theil im Beisein von Herzen, angestellt und in einer eigenen Schrift ausführlich dargelegt. Wir entnehmen das Hauptsächlichste dem Auszuge von Herzen im „Kosmos“.

Sobald das Versuchsthier (Hunde) durch Kurare oder Alkohol narkotisirt und bewegungslos gemacht worden, durchbohrte Schiff den Schädel in gleichen Entfernungen von der Mittellinie und führte so symmetrisch die beiden Pole der thermoelektrischen Säule in das Gehirn ein. Die Folge davon ist eine starke Abweichung und langdauernde Oscillationen des Spiegels am Galvanometer[3]) im Momente der Stromschliessung. Wartet man, bis der Spiegel annähernd zur

---

[1]) S. Kosmos 1886. II. Bd.

[2]) A. a. O. II., II. 6. S. 418.

[3]) Die Construction des Galvanometers beruht auf dem Princip, dass zwei sich berührende oder durch einen Leitungsdraht verbundene Metalle von ungleicher Temperatur einen elektrischen Strom im Drahte erregen, der um so stärker in dem Ausschlage der Nadel sich kundgibt, je grösser die Wärmedifferenz ist.

Ruhe kommt, und berührt dann leicht eine der Extremitäten des Thieres, so zeigt sich eine starke Ablenkung des Spiegels. Dieses Experiment beweist, dass ein peripherer Reiz eine Temperaturdifferenz zwischen den beiden Punkten des Gehirns erzeugt, welche mit den Polen der thermoelektrischen Säule in Berührung sind. Nachdem Schiff nachgewiesen hat, dass diese Differenz von der Manipulation, die den Reiz hervorruft, unabhängig ist, sucht er die Frage zu beantworten, ob sie von einer Temperaturerhöhung an dem einen oder von einer Abkühlung an dem anderen Pole herrühre.

Bei Katzen und Kaninchen, die mit Kurare vergiftet worden, legte er die Hirnhemisphären in der Mitte ihres grössten Durchmessers bloss und stach eine der thermoelektrischen Nadeln in das mittlere Drittel der rechten, die andere in das innere Drittel der andern Hemisphäre. Hierauf reizte er mehrere empfindliche Punkte bald der rechten, bald der linken Körperseite. Alle diese Reizungen bewirkten eine Ablenkung, welche eine höhere Temperatur in der Nadel nachwies, die mit der rechten Hemisphäre in Contact war. War nun dieses Resultat einer wirklichen Temperatursteigerung des mittleren Drittels der rechten Hemisphäre zuzuschreiben, oder einer Temperaturerniedrigung des inneren Drittels der linken Hemisphäre? Um diese Frage zu entscheiden, führte er die beiden Nadeln in verschiedene Punkte des Kleinhirns ein, ohne die Vierhügel oder das verlängerte Mark in Mitleidenschaft zu ziehen: weder die mechanischen noch die elektrischen Reizungen des Rumpfes oder der Extremitäten bewirkten jetzt eine Abweichung des Spiegels. Daraus ergibt sich, dass Reizungen des Rumpfes oder der Extremitäten nicht nach dem Kleinhirn geleitet werden. Als nun der Versuch derart wiederholt wurde, dass eine der Nadeln im Kleinhirn blieb, das seine Temperatur nicht verändert, die andere in der linken Hemisphäre, so zeigte die Reizung durch Ablenkung des Spiegels eine Temperaturerhöhung im Gehirn an. Daraus zieht nun Schiff den Schluss: „Aus dem soeben Mitgetheilten scheint hervorzugehen, dass die Temperatur der mittleren Zone stets die der andern überragt. Es scheint also, dass die Gesichtseindrücke, obgleich sie auf das ganze Gehirn reagiren, einen ausgeprägteren Einfluss auf die mittlere Partie jeder der beiden Hemisphären besitzen und dass, wenn man die innere Partie mit der äusseren vergleicht, es die erstere ist, welche sich im Momente einer Gefühlserregung des Körpers thätiger zeigt."

Auch mit den höheren Sinnen stellte Schiff Experimente an. Der schrille Ton einer Pfeife bewirkte schnell eine starke Ablenkung des Spiegels. „Es gelang mir nur elfmal, diese Erscheinung mit aller wünschenswerthen Genauigkeit zu constatiren ... Wahrscheinlich bedarf es eines bestimmten Grades von Narkotisirung, damit das Gehör noch in dem richtigen Maasse, das dieses Experiment erheischt, erregbar sei ... Bei diesen Beobachtungen war in acht Fällen die Abweichungsrichtung dieselbe wie in jenen Fällen, wo eine Hautreizung der Glieder vorgenommen worden war, in den anderen drei Fällen wich der Spiegel nach der entgegengesetzten Seite ab. Hier waren die Nadeln in den hinteren Lappen der beiden Hemisphären eingesenkt."

Es blieb nun noch zweifelhaft, ob diese Entwickelung von Wärme der Ausdruck war für die Leitung der Reize nach dem eigentlichen Centrum oder der Ausdruck für eine Reflexaction, einen psychischen Act, von jener Reizung nach ihrem Eintreffen im Centralpunkte hervorgerufen. Darum mussten Experimente mit nicht narkotisirten Thieren angestellt werden. Schiff hatte die Thiere durch Narkose unbeweglich machen wollen, damit nicht durch den Einfluss von Bewegungen und von Gemüthserregungen in ihrem Gehirn Temperaturschwankungen hervorgerufen würden, wodurch die Wirkungen äusserer Reize verdeckt worden wären. Aber es zeigte sich, dass diese Vorsicht nicht nöthig gewesen wäre, denn auch bei einem nicht narkotisirten Hunde, dem zwei thermoelektrische Nadeln ins Hirn versenkt worden waren, wurde nicht die mindeste Ablenkung des Galvanometers beobachtet, solange er nicht künstlich gereizt wurde. Das Thier schien sich in einem Zustande tiefer Schläfrigkeit zu befinden. Darum wurden bei den nächsten Versuchen die Hunde nur ätherisirt, um ihnen an zwei Stellen den Schädel zu durchbohren, welche mit zwei Stellen der Hemisphären correspondirten, deren Temperatur beobachtet werden sollte. Durch diese Oeffnungen wurden die thermoelektrischen Nadeln eingeführt. Das Thier wurde nun zwei Tage sich selbst überlassen, damit es sich erhole und die Nadeln in den Knochenwunden fest geworden wären, was auch meistens so weit geschah, dass die Thiere wieder frassen. Das Versuchsthier wurde sodann auf einen Tisch gelegt, mit Milch, Fleisch und Liebkosungen an die ungewohnte Lage gewöhnt, darnach wurde der thermogalvanometrische Kreis geschlossen, was eine starke Abweichung des Spiegels verursachte. Er kam aber verhältnissmässig

viel leichter zur Ruhe als bei narkotisirten Thieren. Es traten Momente vollständiger Ruhe ein, welche die weiteren Versuche sehr erleichterten.

Zuerst wurden wieder Hautreize vorgenommen. „Unverzüglich bemerkte man eine sehr starke Ablenkung des Spiegels um vier bis zwölf Theilstriche nach der einen oder der andern Richtung."

Der Geruchssinn wurde in folgender Weise gereizt. Wenn man dem Thiere zu wiederholten Malen eine kleine leere Papierrolle vor die Nase hielt, fand anfangs eine leichte Ablenkung des Spiegels statt, welche aber immer geringer wurde. Als aber darauf ein Stück gebratenen Specks in das Papier gewickelt und dem immer bewegungslos gehaltenen Hunde vor die Nase gehalten wurde, erweiterten sich seine Nasenlöcher, er beroch das Papier, und sofort wich der Spiegel 5—8° ab. Er kehrte auch nicht auf 0°, sondern nur bis 1° zurück, um von neuem 3—4° abzuweichen. Der Hund hatte nämlich während dieser Oscillationen den Speck immer noch vor der Nase. Er bewegte auch manchmal seinen Kopf, aber wenn dies nicht besonders stark geschah, wurden die Ablenkungen des Spiegels davon nicht modificirt. Wurde in das Papier an die Stelle des Specks ein mit Kreosot getränkter Schwamm gesteckt, so wurde die Ablenkung zwar auch stärker, aber nicht so bedeutend, wie wenn Speck, Käse, gebratene Knochen ihm vorgehalten wurden.

Die Reizungen des Gehörs wurden auf dieselbe Weise vorgenommen, wie bei narkotisirten Thieren, aber die Erfolge waren viel ausgesprochener. Durch den schrillen Pfiff wurde der Spiegel nach derselben Richtung abgelenkt, wie nach den Geruchs- und Hautreizungen. Wurde der Pfiff in kurzen Zwischenräumen, alle 6—8 Minuten wiederholt, so war die Ablenkung das erste Mal immer am bedeutendsten, liess aber später immer mehr nach, bis endlich nur noch eine Oscillation von ungefähr 2° stattfand. Wenn der erste Pfiff auch leichte Bewegungen in einigen Kopfmuskeln hervorbrachte, so verloren dieselben auch bei den späteren Pfiffen nichts an Kraft. Noch ausgesprochener zeigte sich dieser Umstand später bei den an Hühnern angestellten Versuchen, die alsbald besprochen werden sollen.

Der Gesichtssinn wurde in zweifacher Weise gereizt. Einmal wurden auf die Augen des Thieres die Strahlen eines Helio-

staten gerichtet; sofort wich der Spiegel ab, aber nur um 4—8°. Wenn dies auch weniger ist, als man erwarten konnte, so erfolgte die Ablenkung doch so unverzüglich, dass an einem causalen Zusammenhang nicht zu zweifeln war.

Die zweite Reihe der Versuche wurde nur an einem Hunde vorgenommen, weil er der einzige war, der hinreichend ruhig blieb. In einiger Entfernung von ihm wurde ein Regenschirm geschlossen gegen seine Augen gehalten. In dieser Stellung wartete man ab, bis der Spiegel zur Ruhe kam. Dann wurde der Schirm plötzlich geöffnet; es erfolgte eine Ablenkung bis zu 16°, obgleich bloss, wenigstens nach mehreren Versuchen, der Augapfel und die Lider sich ein wenig bewegten. Darauf wurde der Schirm geschlossen, der Hund verhielt sich bewegungslos. Nach 8—10 Minuten, als der Spiegel fast auf 0 zurückgekehrt war, wurde der Schirm wieder geöffnet; die Ablenkung war ziemlich dieselbe. Erst bei späteren Wiederholungen nahm sie sichtlich ab. Eine Ablenkung fand aber immer statt, wenn auch eine minimale, selbst wenn man den Schirm bis neun Mal öffnete.

Bei allen diesen Versuchen, so interessant sie auch waren, war immer noch ein Bedenken möglich; die Versuchsthiere waren durch die Vorbereitungen in einem geschwächten, krankhaften Zustande. Es empfiehlt sich, Thiere zu haben, welche starke physische Erregungen ertragen können, ohne sich zu rühren. Dazu waren nun Hühner besonders geeignet. Es ist schon seit Ath. Kircher bekannt, dass dieselben in ungewohnte Lage gebracht, z. B. lang hingestreckt, sich nicht regen, wenn sie auch noch so stark erregt oder bedroht werden. Auch zeigen sich die Hühner ziemlich unempfindlich gegen die Folgen von Hirnverletzungen. Darum konnte in das Gehirn junger Hühner eine kleine, thermoelektrische Säule versenkt werden, welche ganz von der Hirnmasse bedeckt wurde, und doch erlangten sie nach einiger Zeit wieder ihren normalen Zustand, was bei geeigneter Operation schon nach drei Tagen erfolgt.

Um nun die Thiere ganz unbeweglich zu machen, streckt man ihnen die Beine nach hinten dem Rumpfe entlang, umwickelt sie mit einem Tuche und lässt nur den Kopf und Hals oder eine zu zwickende Zehe frei. So in einen Porzellantrog gelegt, der eng anschliesst, bleibt das Huhn stundenlang ruhig liegen, ohne sich auch nur zu rühren.

Um die Hautreize auf ihre Wärmeeffekte im Gehirn zu prüfen, wurde der Kamm, der Fussballen oder eine Zehe geknetet, oder die Schwanzfedern leicht gezupft. Alle diese Reize bewirkten eine galvanometrische Ablenkung, die bald in der einen, bald in der andern Gehirnhemisphäre eine Temperaturerhöhung anzeigte und zwar bei demselben Thiere immer eine gleiche.

Plötzliche Gehörseindrücke ohne Bewegungen des Kopfes bewirkten Ausschläge des Spiegels von 9—13° und zwar immer für dieselbe Gehirnhemisphäre, welche auch bei den Tasteindrücken eine Temperaturerhöhung aufgewiesen hatte.

Um den Gesichtssinn zu reizen, wurde eine farbige Rolle vor den Augen des Thieres aufgerollt. Freilich war dieser Eindruck kein einfacher, sondern complicirt durch die psychische Erregung in Folge der plötzlichen Bewegung eines Armes des Experimentators. Aber durch häufige Wiederholung kann das Furchtgefühl allmählig ganz abgestumpft werden, wie dies aus der Zahl der successiven Ablenkungen auch bestätigt wurde. Denn es zeigt die

1. Reizung 14° Ablenkung
2. „ 12° „
3. „ 9° „
4. „ 8° „
5. „ 8° „ u. s. w. bis zur 11. Reizung. Auch bei noch stärkeren psychischen Erregungen, z. B. bei schrillen Tönen: wie lautes Pfeifen, Hundebellen, Katzenmiauen, oder bei dem Erscheinen von wirklichen Hunden und Katzen, dem Vorhalten von Nahrungsmitteln nahm die anfangs starke Ablenkung rasch bis zu einem constanten Minimum ab.

II. Was ergibt sich aus diesen Experimenten?

Aus diesen Experimenten zieht nun Herzen folgende Schlüsse:

1. Dass bei einem Thiere, dessen Nervencentren vollständig intakt sind, alle sensibelen Eindrücke bis zu den grossen Hemisphären geleitet werden und daselbst eine Temperaturerhöhung durch ihre Uebertragung allein bewirken.

2. Dass die psychische Thätigkeit unabhängig von den sensibelen Eindrücken, welche dieselbe hervorrufen, mit einer Wärmeerzeugung in den Nervencentren verbunden ist, welche Wärme quantitativ diejenige übertrifft, welche einfache Sinneseindrücke er-

zeugen. Damit soll nun der oben angedeutete Satz bewiesen sein: „Da jede Form der Bewegung an die Production derjenigen Bewegungsform, welche als Wärme in die Erscheinung tritt, gebunden ist, und da die psychische Thätigkeit eine eigenthümliche Form der Bewegung ist, so können wir schon hieraus deduciren, dass die psychische Thätigkeit von der Hervorrufung einer gewissen Wärmequantität begleitet sein muss.“

Dagegen lässt sich aber doch recht Triftiges einwenden. Ueber die Exaktheit der Beobachtungen wollen wir nichts bemerken, obgleich sich die Vermuthung aufdrängt, es könnten die beobachteten elektrischen Ströme mit den von Du Bois-Reymond längst entdeckten negativen Schwankungen des elektrischen Stromes in der Nervenfaser im Augenblicke der Reizung im Zusammenhange stehen.

Diese Vermuthung drängt sich um so stärker auf, als man keinen befriedigenden Grund einsehen kann, warum die Temperatur während der Empfindung in der einen Gehirnhemisphäre eine stärkere Erhöhung erfahren soll, als in der anderen. Es ist somit die Temperaturdifferenz als die Quelle des elektrischen Stromes mindestens zweifelhaft. Doch würde ein principieller Unterschied zwischen der materialistischen und spiritualistischen Auffassung der Empfindung durch jene Aufzeigung der Quelle der Elektricität nicht geboten sein, zumal eine gewisse Asymmetrie der Hirnhälften auch aus anderen Thatsachen zu folgen scheint.

Die Empfindung ist kein rein geistiger Vorgang, mag sie nun von elektrischen oder thermischen Erscheinungen begleitet sein. Die Wahrheit ist, dass die Empfindung zweifelsohne chemische Veränderungen der Nerven- und Muskelsubstanz im Gefolge hat. Es kann als ausgemacht betrachtet werden, dass die Ermüdung der Nerven und Muskeln durch eine Anhäufung von Säure bedingt ist, welche sich durch die Function gebildet hat, und die durch das alkalische Blut wieder neutralisirt oder weggeschafft werden muss. Kein vernünftiger Mensch wird aber daraus schliessen, dass Säureanhäufung Ermüdung ist. Ebenso ist auch Säurebildung nicht Empfindung oder Muskelbewegung. Nur das Eine kann daraus geschlossen werden, dass Empfindung und Muskelbewegung ohne chemische Veränderung nicht möglich ist. Also müssen wir auch aus den Schiff'schen Versuchen schliessen, dass Empfindung ohne Wärmeerzeugung in den functionirenden Nervenzellen und Nervenröhren nicht möglich ist: nicht aber, dass die Empfindung Wärme

oder eine andere Art materieller Thätigkeit ist. Dass mit der Functionirung der Nerven Wärmeentwickelung verbunden sein werde, liess sich nach Analogie aus der erhöhten Temperatur des fungirenden, von Nerven erregten Muskels schon vermuthen. Ja dieselbe lässt sich a priori aus der Natur der Empfindung ableiten. Die Empfindung ist kein rein geistiger Act, wie Denken, Schliessen, Wollen, sondern wesentlich eine psychisch-körperliche Thätigkeit. Sie hat Ausdehnung, Gestalt, Umrisse, was nur vom körperlichen Organ geliefert werden kann, während das Innewerden, Erkennen oder Fühlen psychischer Natur ist. Das körperliche Organ kann aber nur durch körperliche Zuständlichkeiten an der Empfindung theilhaben. Nun reduciren sich aber alle körperlichen Zuständlichkeiten, beziehungsweise Veränderungen von Zuständlichkeiten, durch welche die Empfindung bedingt ist, auf Bewegungszustände, auf Gruppirung, gegenseitige Annäherung und Entfernung der kleinsten Theilchen u. s. w. Dass mit diesen Bewegungen auch Wärmeerscheinungen im Organe und in den sensibelen Nerven auftreten werden, ist von vornherein zu erwarten, da bei allen Naturprocessen Temperaturveränderungen beobachtet werden. Ausserdem ist bei dem Umsatz einer Kraft in eine andere, worauf jeder Naturprocess hinausläuft, eine Bevorzugung der Wärme in der Weise zu constatiren, dass schliesslich einmal alle Naturkräfte in Wärme, die fundamentalste und einfachste aller Bewegungen, umgesetzt sein werden. Was Wunder also, wenn bei der Empfindung Wärme erzeugt wird? Um dies nachzuweisen, bedurfte es so grausamer Experimente nicht. Für den Materialismus ist damit aber gewiss nichts gewonnen.

Aber wir können noch weitere Zugeständnisse machen, ohne dass damit der materialistischen Auffassung des Geisteslebens in die Hände gearbeitet würde. Nicht bloss die Empfindung, die an die Nerven gebunden ist, auch rein geistige Thätigkeiten, wie Denken, Wollen, können von Wärmeentwickelung begleitet sein, ohne dass damit der rein immaterielle Charakter dieser Thätigkeiten, im Mindesten gefährdet erschiene. Durch Experimente ist es schwer, den Kraftverbrauch beim Denken und den Umsatz in Wärme, der dabei stattfindet, zu constatiren: aber deren bedarf es auch gar nicht. Die tägliche Erfahrung lehrt ja, dass angestrengtes Nachdenken, leidenschaftliche Willensimpulse den Kopf zum Glühen bringen können. Mag diese Hitze auch zunächst nicht vom Gehirn, son-

dern vom Blute herrühren: gewiss ist, dass das Denken, sei es mittelbar oder unmittelbar, Wärmeveränderungen hervorruft.

Auch dies konnten wir von vornherein erwarten. Das Denken als solches, der freie Entschluss sind sicher geistige, immaterielle Acte. Aber, wie die Erfahrung lehrt, und wie es die Natur des Menschen als eines vernünftigsinnlichen Wesens verlangt, wird die sinnliche Thätigkeit gefordert, um der geistigen als Grundlage zu dienen. Das geistige Leben im Menschen entwickelt sich nur auf Grund des körperlichen, und in jedem einzelnen Falle muss der Geist sich nach den von der Sinnlichkeit erzeugten Bildern hinwenden, um von denselben seine immateriellen Begriffe zu entnehmen. Es muss also bei jedem Denkacte auch das Organ der Sinnlichkeit, das Nervensystem und vor allem das Gehirn erregt werden. Eine solche Erregung ist nicht möglich ohne Umsatz einer Kraft, einer Art von Bewegung. Bei einem solchen Umsatz lässt sich aber die Entwickelung von Wärme oder einer Abnahme der Temperatur mit hoher Wahrscheinlichkeit erwarten. Die tägliche Erfahrung bestätigt diese Erwartung auch nur allzusehr, da ja bekannt ist, dass angestrengtes Denken nicht bloss Hitze, sondern noch weit einschneidendere Veränderungen im Kopfe erzeugt. Es soll freilich damit nicht gesagt sein, dass die hier auftretende Wärme unmittelbar aus dem Umsatz von Nerventhätigkeit entstehe; es ist viel wahrscheinlicher, dass durch die Anstrengungen des Gehirns der chemische Process darin verstärkt und die Blutzufuhr nach dem Kopfe vergrössert wird. Aber immerhin ist auch so eine körperliche Veränderung Folge des Denkens, woraus aber nicht der geringste Schluss auf die Körperlichkeit des Denkprocesses selbst gestattet ist.

III. Verlangt die Dauer des Bewusstwerdens der Empfindung ihre Materialität?

Einen Hauptbeweis für die Materialität der psychischen Vorgänge entnimmt Herzen der zeitlichen Dauer derselben, beziehungsweise der physiologischen Zeit. „Wenn die psychische Thätigkeit wirklich nichts Anderes ist, als eine eigenthümliche Form molekularer Bewegung, so muss der Verlauf derselben eine gewisse Zeitdauer erfordern, und dass dies thatsächlich der Fall, ist durch das Experiment auf unwiderlegliche Weise dargethan.“

" Ganz gut. Kann denn nicht auch ein immaterielles Wesen Thätigkeiten haben, die eine Zeitdauer in Anspruch nehmen? Muss dasselbe nicht, wenn es nicht wie das Absolute unveränderlich ist, seine Thätigkeit in aufeinanderfolgenden Zeitmomenten entfalten? Allerdings ist die Zeitdauer der Empfindung experimentell festgestellt. Man weiss, dass nicht in demselben Momente, in dem der Reiz stattfindet, auch die bewusste Empfindung erfolgt. Erst nach einem Bruchtheile einer Secunde (physiologische Zeit) tritt die Empfindung ins Bewusstsein. Aber wie folgt daraus, dass die Empfindung eine Bewegung sein müsse? Verlangt der Denkprocess nicht auch Zeit? Schon längst wusste man, auch ohne Messung der physiologischen Zeit, dass auch unsere geistigen Acte Zeit verlangen, sah sich aber dadurch nicht genöthigt, sie selbst als Bewegung zu fassen. Im Uebrigen beweisen die Experimente über die Dauer der physiologischen Zeit, dass die Aufmerksamkeit von wesentlichem Einflusse auf dieselbe ist. Gespannte Aufmerksamkeit verkürzt dieselbe mehr als alle anderen Umstände. Nun ist aber die Aufmerksamkeit etwas rein Psychisches; wie Psychisches auf Psychisches verändernd einwirken kann, ist leicht verständlich; aber gänzlich unverständlich, wie eine Bewegung, für welche Herzen die Empfindung erklärt, durch etwas Psychisches beschleunigt oder verlangsamt werden könne.

Schon darum ist die Erklärung der Zeitdauer des Bewusstwerdens einer Empfindung, beziehungsweise eines Reizes, wie sie Schiff und nach ihm Herzen gibt, nicht zulässig. Er sagt: „Die unmittelbare Wirkung eines Complexes von Bedingungen kann von der Ursache durch kein Zeitintervall getrennt sein; denn eine Ruhepause zwischen der Ursache und der Wirkung würde absolut und für immer jede Art von Verbindung zwischen ihnen zerreissen; wenn folglich scheinbar die Wirkung nicht im selben Augenblicke stattfindet, wie die Ursache, so beweist dies, dass wir entweder fälschlich diese Bedingungen als hinreichend zur Hervorbringung der Wirkung halten und dass entweder eine grössere Intensität derselben Bedingungen oder noch andere Bedingungen dazu nöthig sind; oder es spricht dafür, dass wir sie fälschlich für die unmittelbare dieses Causalcomplexes halten und dass sie im Gegentheil die Endwirkung einer Reihe von Veränderungen ist, deren Ausgangspunkt die in Rede stehende Ursache bildet und welche Veränderungen häufig ohne unser Wissen vor sich gehen. Während

dieser scheinbaren Ruhepause war die Bewegung in einem ausgedehnten, zusammengesetzten und Widerstand leistenden Medium von Punkt zu Punkt übergegangen, die verschleierte Wirkung war ihrerseits Ursache geworden, bis in einem gegebenen Augenblicke sämmtliche Bedingungen zur Hervorbringung der Endwirkung, die wir erwarteten, vollständig vereint werden: die Wirkung tritt dann unmittelbar zu Tage. Da nun bei der Entstehung eines psychischen Actes eine verhältnissmässig lange und scheinbar unthätig verbrauchte Zeit zwischen seiner Ursprungsursache und seiner Realisation liegt, so drängt sich uns der Schluss auf, dass dieser Act in einem ausgedehnten, Widerstand leistenden und zusammengesetzten Substrat stattfindet, ebenso wie alle anderen Erscheinungen in der Natur; da ferner jedes Zeitintervall zur Uebertragung und eventuell zur Modification des äusseren Impulses im Innern des Substrates verbraucht wird; da endlich jede Uebertragung der Modification in letzter Linie auf eine Form von Bewegung zurückzuführen ist, so folgt daraus, dass jeder psychische Act in einer Uebertragung oder einer Modification einer äussern Erregung besteht, d. h. in einer eigenthümlichen Form der Bewegung. Dies ist die Generalisation oder die inductive Schlussfolgerung, zu deren Formulirung uns die zahlreichen und genügend constatirten Thatsachen von der Zeitdauer psychischer Acte berechtigen, welche sie uns, mit Ausschluss jeder andern, geradezu aufdrängen."

Aber für jeden Unbefangenen ist in den Thatsachen auch nicht ein Funken von logischer Berechtigung oder gar Nöthigung für die materialistische Auffassung der Empfindung enthalten. Wir können die ganze obige Deduction zugeben bis auf das scheinbar unverfängliche und leicht zu übersehende „d. h." Gewiss kann die psychische Thätigkeit als eine Uebertragung einer Modification des äusseren Reizes angesehen werden. Aber diese Modification entspricht dem zu modificirenden Substrate. Ist dasselbe körperlich, so wird sie in einer Art Bewegung oder Gruppirung oder Formveränderung bestehen. Ist aber das Substrat nicht materiell, so braucht die Modification, welche es erfährt, mit nichten eine Bewegung zu sein. Wenn man also nicht schon voraussetzt, was zu beweisen ist, nämlich, dass Alles Stoff ist und Immaterielles nicht existirt, so wird ohne alle logische Consequenz die Modification, in welche die Seele den Reiz umsetzt, als Bewegung ausgegeben.

Umgekehrt aber müssen wir schliessen: Nichts ist klarer, als dass die Empfindung keine Art von Bewegung, sondern etwas ganz Eigenartiges, eine nur durch das Bewusstsein aufzufassende Zuständlichkeit ist. Wenn also in der materiellen Welt jede Zuständlichkeit und Modification der Zuständlichkeit Bewegung und Uebertragung von Bewegung ist, so muss den psychischen Acten ein unstoffliches Substrat zu Grunde liegen. Gegen dasselbe spricht die physiologische Zeit in keiner Weise; im Gegentheil könnte man eher noch eine Verlängerung derselben durch Einschaltung eines immateriellen Agens erwarten. Die Zeit, welche zur Fortleitung des Reizes durch den Nerv bis ins Gehirn und zur Erregung einer grösseren Anzahl der Gehirnganglien erforderlich ist, bleibt ganz dieselbe, mag das Gehirn oder eine Seele im Gehirn empfinden. Ist aber die Gehirnerregung nicht hinreichend, sondern muss die Empfindung in der Seele erst entstehen, beziehungsweise in derselben zum Bewusstsein kommen, so ist ja dazu nochmals ein bestimmtes Zeitintervall erforderlich; dieses Zeitintervall kann sogar sehr beträchtlich sein, wenn die Seele nicht schon ihre Aufmerksamkeit auf die erwartete Empfindung gerichtet hat. Also spricht die Zeitdauer der Empfindung nicht gegen, sondern eher für eine unstoffliche Seele.

Von höherem Interesse, als die philosophischen Ausführungen Herzens sind seine Versuche, welche den Einfluss des Alters und Geschlechtes auf die Reactionsdauer d. h. die physiologische Zeit ermitteln sollten. Ueberraschend war die Langsamkeit, mit der Kinder reagirten, selbst wenn es sich um die einfachste Bewegung als Antwort auf einen einfachen Sinneseindruck handelte, z. B. die Hand auf eine Berührung zurückzuziehen. Wird die Verbindung zweier Bewegungen verlangt, z. B. die Hand und den Fuss derselben Seite zurückzuziehen, so wurden trotz der Anstrengungen der Versuchspersonen die beiden Bewegungen fast nie zu gleicher Zeit ausgeführt, sondern die Hand meist zuerst zurückgezogen. Erwachsene von 20–40 Jahren ergaben für den Fuss 0,318, für die Hand 0,283 Secunden Reactionsgeschwindigkeit; Kinder von 4—15 Jahren 0.654 für den Fuss, 0,630 für die Hand. Aus diesen Resultaten, denen ungefähr 400 Experimente zu Grunde liegen, ergibt sich, dass der Process der Coordination von zwei Bewegungen beim Kinde bedeutend längere Zeit braucht, als beim Erwachsenen.

Berücksichtigt man auch das Geschlecht, so lassen sich die Resultate in folgender Tabelle übersehen.

Alter	Männl. Geschlecht		Weibl. Geschlecht	
	Fuss	Hand	Fuss	Hand
Von 5—10 Jahren	0,548	0,538	0,535	0,525
Von 10—15 Jahren	0,343	0,336	0,400	0,350
Ueber 15 Jahre	0,318	0,283	0,400	0,365

Mädchen reagiren demnach anfangs schneller als Knaben; bei diesen wird jedoch die Reactionszeit regelmässig kürzer bis zur Adolescenz hin, während bei jenen die Verkürzung langsamer vor sich geht, und während des ganzen Lebens hinter den Männern zurückbleibt. Und doch hätte man denken sollen, die Weiber reagirten viel schneller.

Folgende Tabelle zeigt den regelmässigen Fortschritt in der Reactionsgeschwindigkeit mit zunehmendem Alter. Die Zahlen stellen die Mittel aus wenigstens zehn Beobachtungen dar, die an Knaben angestellt wurden.

	Fuss	Hand
7. Jahr	0,600	0,620
8. „	0,575	0,585
9. „	0,450	0,490
10. „	0,443	0,413
11. „	0,386	0,364
12. „	0,356	0,329
13. „	0,333	0,318
14. „	0,300	0,273
15. „	0,295	0,254

Herzen konnte auch die Verschiedenheit der Nationalität auf die Reactionsschnelligkeit untersuchen. Von Italienern reagirten die aus südlichen Provinzen langsamer, als die aus nördlichen; ein Norweger ergab die kleinsten Zahlen. Drei Japanesen einer Jongleurbande, obgleich von ungewöhnlicher Gewandtheit und Schnelligkeit, ergaben viel höhere Werthe als die Europäer.

Eine ungewöhnlich lange Reactionszeit zeigten zwei Individuen von abnormer Geistesschwäche, was auch Buccola an vielen Geistesgestörten beobachtet hatte. Ermüdung und Schmerz verlangsamen auffallend die Reactionszeit.

Wenn aus diesen Erscheinungen sich Etwas über den eigentlichen Grund der Reactionsdauer entnehmen lässt, so ist es gewiss dies, dass das Geistige im Menschen einen entschiedenen Einfluss auf dieselbe ausübt, mit nichten, dass die Empfindung nichts Anderes als eine körperliche Bewegung sei. Wenn mit dem Alter die

Reactionsschnelligkeit wächst, so ist das ein neuer Beweis dafür, dass das Sehen, Fühlen u. s. w. gelernt werden muss, wie man das an den neugeborenen Kindern ganz deutlich beobachtet. Wenn der Mann schneller reagirt als das Weib, geistig normal Beanlagte schneller als der Idiot, so kann das doch blos von der Superiorität der geistigen Beanlagung kommen.

Weit interessantere Modificationen der Reactionszeit weist Wundt mit seinen Schülern durch geistreich construirte Apparate nach. Die Resultate dieser psychischen Experimente sind in der „Physiologischen Psychologie" Wundts und ausführlicher in den „Philosophischen Studien" mitgetheilt. Bei einer andern Gelegenheit gedenken wir uns eingehender mit denselben zu beschäftigen. Eine kurze Uebersicht über die Methoden der Messung der physiologischen Zeit und über deren Resultate haben wir früher in „Natur und Offenbarung" gegeben.

IV. Urtheile von Fachmännern.

Es gab eine Zeit, in der der Materialismus die Wissenschaft so vollständig beherrschte, dass man von einer Seele gar nicht reden durfte, wollte man den Ruf der Wissenschaftlichkeit nicht unrettbar verlieren. Darin ist es nun anders geworden. Es hat sich auch den fanatischsten Verehrern des Stoffes zu deutlich heraus gestellt, dass der Stoff und seine Bewegung doch nicht Alles vermag. Freilich nimmt man hie und da, um dem Seelenbegriffe zu entgehen, zu einer Beseeltheit des Stoffes, zu einem psychischen Materialismus seine Zuflucht; so Häckel u. A. Selbst die verrufene Lebenskraft fängt an, wieder in ihre Rechte, wenn auch mit Zögern eingesetzt zu werden. Virchow's Neovitalismus glaubt als „den wesentlichen Grund des Lebens eine mitgetheilte, abgeleitete Kraft von den Molecularkräften unterscheiden zu müssen" [1]).

Rindfleisch, ein Schüler Virchow's, der dessen Anschauungen über das Leben vollauf billigt, getraut sich jetzt in einer Rectoratsrede zu erklären: „Wir bedauern Diejenigen, welche mit der nothwendigen Anerkennung des Mechanismus in allem natürlichen Geschehen den Muth einer nicht materialistischen Weltanschauung verloren haben, aber wir gehören nicht zu ihnen" [2]).

1) Virchow's Archiv. Bd. IX. S. 20.

2) Aerztliche Philosophie. Rectoratsrede. Würzburg 1888.

So auch der Physiolog Joh. Ranke, der gleichfalls nur die Urtheile von Auctoritäten auf dem Gebiete der Physiologie wiedergiebt. „Die hervorragendsten Kenner der Natur des Menschen bekennen in ungefärbter Rückhaltlosigkeit, dass unser bisheriges chemisch-physikalisches Wissen nicht ausreicht, um auch nur ein noch so schematisches Bild zu entwerfen, in welcher Weise durch die uns bekannten Stoffe und Kräfte in der Nervensubstanz oder, sagen wir allgemeiner, im Protoplasma die Lebensbewegungen und noch weniger auch nur die allereinfachsten psychischen Bewegungen zu erklären seien. Niemand unter unsern Zeitgenossen kennt die exakte Fragestellung der Physiologie und gleichzeitig die exakten Resultate der physiologisch-chemischen Forschung besser als Hoppe-Seyler, dessen selbständige Leistungen auf jedem der einschlägigen Gebiete von allen Seiten die vollste Anerkennung gefunden. Und doch fühlt auch dieser berühmte Physiolog und Chemiker, wie vor ihm Du Bois-Reymond und andere der grössten Meister, sich gedrungen, sein volles Nichtwissen nach dieser Richtung in ungeschminkten Worten darzulegen. Er sagt zum Schlusse seiner meisterhaften Darstellungen der chemisch-physiologischen Verhältnisse des Nervensystems in seiner „physiologischen Chemie“:

„„Den Processen der grauen Substanz (des Gehirns) schreibt man auch einen Zusammenhang mit geistiger Thätigkeit, Willensimpulsen, Vorstellungen, psychischen Acten zu und wohl mit Recht, da, entsprechend den Stufen der Intelligenz die Entwickelung der grauen Substanz bei Thieren und Menschen in normalen und pathologischen Zuständen gefunden wird. Dennoch darf die (beliebte) Parallele mit den Muskeln, Drüsen u. drgl. nicht so weit geführt werden, dass man die Gedanken und überhaupt die geistige Thätigkeit als eine Art von Sekretion der Ganglien des Gehirns oder wie eine Thätigkeit der grauen Substanz auffasst, die sich in Vergleich stellen liesse mit der Hebung von Lasten durch die Contraction der Muskeln. Vorläufig fehlt es für eine jede solche Vergleichung am erforderlichen Massstabe. Wenn man dahin gelangt sein wird, die geistige Arbeit in Kilogrammetern auszudrücken oder in Calorien, wird es zulässig sein, auf jenen Vergleich einzugehen.““

„„Offenbar ganz unklare Vorstellungen haben zu der Inangriffnahme der Aufgabe geführt, ob und welche Aenderungen der Gesammtstoffwechsel bei geistiger Arbeit gegenüber geistiger Ruhe erleidet. Da man die Gedanken nicht suspendiren kann, wird es

bei allen diesen Untersuchungen in Wirklichkeit ein anderer Gegensatz sein, den man untersucht hat. Bei der geistigen Arbeit werden viele Reize von Aussen eingewirkt haben auf Geist und Gemüth, bei sog. geistiger Ruhe wird man unbewusst diese Reize möglichst ausgeschlossen haben. Man hat sonach im besten Falle die Wirkung der von Aussen kommenden Reize in ihrer Gesammtwirkung auf den Stoffwechsel gemessen, nicht eine wirklich vom Gehirn ausgehende Thätigkeit, über die unser Wille direct gar keine Macht besitzt, die vielmehr das Product der einwirkenden Reize und des gerade vorhandenen Zustandes vom Gehirn allein sein könnte, aber überhaupt eine heraustretende nur insoweit sein kann, als durch sie Muskeln, Drüsen u. s. w. mittels der Nerven in Thätigkeit versetzt werden können. Alles dieses betrifft mehr den Gemüthsaffect und Willen; für berechnende Ueberlegung, Nachdenken (d. h. Denken) dagegen ist ein Zusammenhang mit physikalischen Bewegungen, wie mir scheint, gar nicht aufzufinden. Es ist unter diesen Verhältnissen nicht wunderbar, dass die Stoffwechseluntersuchungen bei sog. geistiger Arbeit und Ruhe keine bestimmten Resultate ergeben haben; vor genügender Klarstellung der Fragen und Aufgaben sind solche Untersuchungen überhaupt bedeutungsloses Herumtappen im Finstern. Die sehr geringe Aenderung, welche das Gehirn während der Inanition (der vollen Nahrungsenthaltung) in Gewicht und Zusammensetzung erleidet, spricht sehr entschieden gegen das Vorhandensein eines reichlichen Stoffwechsels in demselben. Keine Erscheinung nöthigt zur Annahme einer lebhaften physikalischen Kraftproduction in dem Gehirne und Rückenmarke; nur Regulation, Leitung sind die nachweisbaren Functionen der Centralapparate wie des gesammten Nervensystems"".

Wie skeptisch ein echter moderner Naturforscher und Naturkenner allen den soeben angeregten Fragen gegenübersteht, ergibt sich aus einer andern Stelle bei Hoppe-Seyler, an welcher er über die Ganglienzellen oder Nervenzellen sagt: „„dass von ihren Functionen während des Lebens wohl nichts weiter bekannt ist, als dass wahrscheinlich durch sie der Zusammenhang sensibeler und motorischer Nerven hergestellt ist."" Wie viele und mit welcher Dreistigkeit gemachte Angaben über das psychische Leben der Nervenzellen fallen damit in ihr Nichts zurück."[1])

[1]) Joh. Ranke. Der Mensch. I. S. 494 ff.

Wir haben die Worte Ranke's etwas ausführlicher gegeben, weil sie zugleich eine Begründung der Existenz der Seele enthalten, und sich auf Auctoritäten stützen, welche die Anmassungen so mancher materialistischer Gelehrten zweiten und dritten Ranges wohl niederzuschlagen im Stande sind.

Ferd. Cohn sagt in einer Rede, welche er in der Naturforscher-Versammlung zu Berlin 1886 hielt: „Als vor 27 Jahren durch Darwin's überzeugungskräftige Induction die Abstammungslehre zum Dogma der Naturwissenschaft erhoben ward, konnte man einen Augenblick hoffen, dass durch dieselbe auch alle Lebensthätigkeit ohne Ausnahme ihre wissenschaftliche Erklärung finden würde. Ich glaube nicht, dass wir noch jetzt diese Hoffnung festhalten dürfen; denn abgesehen davon, dass wir über den ersten Ursprung des Lebens auf der Erde im Dunkeln bleiben, sind die von Darwin für die Umwandlung der Arten ins Werk gesetzten Ursachen: die Varietäten und die Vererbung, der Kampf ums Dasein und das Ueberleben der meist Begünstigten, die natürliche und die sexuelle Auslese, die Anpassung, die geförderte Ausbildung geübter und die Verkümmerung nicht gebrauchter Organe, wie weitreichend wir ihre Wirksamkeit auch nehmen wollen, doch sämmtlich Kräfte, die ausschliesslich und allein im Reiche der Organismen sich äussern und die daher für eine mechanische Erklärung des Lebens sich nicht gebrauchen lassen.“ ... „Die Kluft, welche Leben und Tod, Organisches und Anorganisches auseinanderhält, hat sich nicht geschlossen; alle bisher gemachten Versuche, dieselbe durch Hypothesen zu überbrücken, versprechen weder Tragfähigkeit noch Dauer.“

Noch mehr Interesse beansprucht in dieser Beziehung ein neueres Schriftchen eines Physiologen, der mit den Waffen seiner Wissenschaft die Unzulänglichkeit der materialistischen Erklärung des Lebens und also noch weit mehr der Seelenthätigkeiten schlagend darthut. Es ist dies das Werkchen G. Bunge's, Prof. d. Physiol. in Basel[1]): „Vitalismus und Mechanismus.“

Diese kurze Abhandlung ist insofern eine hochwichtige Erscheinung, als sie bei dem allgemeinen Ruf nach Mechanismus in der Physiologie unumwunden die Rückkehr zum Vitalismus fordert. Wir können es uns nicht versagen, die Hauptgedanken des Verfassers kurz zu reproduciren.

---

1) Ein Vortrag. Leipzig 1886.

Wenn die Gegner des Vitalismus behaupten, dass in den lebenden Wesen durchaus keine anderen Factoren wirksam seien, als die Kräfte und Stoffe der unbelebten Natur, so muss ich diese Lehre bestreiten. Dass wir an den lebenden Wesen nichts Anderes erkennen, liegt an unserer Beschränktheit; wir müssen zur Beobachtung der belebten und unbelebten Natur ein und dieselben Sinnesorgane benutzen, welche nur Bewegungsvorgänge percipiren. „Zu erwarten, dass wir mit denselben Sinnen in der belebten Natur jemals etwas Anderes entdecken könnten, als in der unbelebten, — das wäre allerdings eine Gedankenlosigkeit.“ Aber wir besitzen ja zur Beobachtung der belebten Natur einen Sinn mehr, den *inneren* Sinn zur Beobachtung der Zustände und Vorgänge des eigenen Bewusstseins. Dass auch sie nur Bewegungsvorgänge seien, muss ich bestreiten. Es spricht dagegen schon die einfache Thatsache, dass die Zustände und Vorgänge des Bewusstseins nicht alle räumlich geordnet sind. Die Sinnesempfindungen, mit Ausschluss der des Gesichts-, Tast- und Muskelsinnes, alle Gefühle, Triebe, Vorstellungsreihen sind niemals räumlich, sondern nur zeitlich geordnet. Von einem Mechanismus kann da gar keine Rede sein. „Also der tiefste, der unmittelbarste Einblick, den wir gewinnen in unser innerstes Wesen, zeigt uns etwas ganz Anderes, zeigt uns Qualitäten der verschiedensten Art, zeigt uns Dinge, die nicht räumlich geordnet sind, zeigt uns Vorgänge, die nichts mit einem Mechanismus zu schaffen haben.“

Die Antivitalisten stützen ihre Ansicht gewöhnlich auf den Umstand, dass mit dem Fortschritt der Physiologie die Erscheinungen, welche früher einer besonderen Lebenskraft zugeschrieben wurden, immer mehr chemisch-physikalisch erklärt werden. „Mir aber scheint es, dass die Geschichte der Physiologie genau das Gegentheil lehrt. Ich behaupte: Umgekehrt! Je eingehender, vielseitiger, gründlicher wir die Lebenserscheinungen zu erforschen streben, desto mehr kommen wir zur Einsicht, dass Vorgänge, die wir bereits geglaubt hatten physikalisch und chemisch erklären zu können, weit verwickelterer Natur sind und vorläufig jeder mechanischen Erklärung spotten.“

Wir hatten z. B. geglaubt, die *Resorption*, die Nahrungsaufnahme vom Darm aus, auf die Gesetze der Diffusion und Endosmose zurückführen zu können. Jetzt weiss man aber, dass die Darmwand sich bei der Resorption nicht wie eine todte Membran bei

der Endosmose verhält. Die Darmwand ist vielmehr mit Epithelzellen bekleidet, welche jede einen Organismus mit äusserst verwickelten Functionen darstellen. Wie freilebende einzellige Thiere, Amöben und Rhizopoden, nehmen sie durch active Contractionen ihres Protoplasmas die Nahrung auf. Am Darmepithel kaltblütiger Thiere beobachtet man, wie die Zellen Fortsätze ihres nackten Protoplasmaleibes als Pseudopodien aussenden, damit die Fetttröpfchen der Nahrung ergreifen, dem Protoplasma einverleiben und sodann in die Anfänge der Chylusbahnen befördern. Neben diesen Functionen der Epithelzellen kommt bei Warm- und Kaltblütern noch eine andere Art der Fettaufnahme vor: die Lymphzellen wandern aus dem adenoiden Gewebe zwischen den Epithelzellen hindurch bis an die Oberfläche des Darmes, verschlucken dort die Fetttröpfchen und wandern mit dieser Beute beladen zurück in die Chylusräume. Diese Fähigkeit, bei der Nahrungsaufnahme eine Auswahl zu treffen und dieselbe aufzusuchen, das Werthvolle sich einzuverleiben, Werthloses und Schädliches zu verschmähen, kommt den freilebenden einzelligen Wesen zu. Besonders interessant ist die Beobachtung, welche Cienkowski an der mikroskopischen Vampyrella Spirogyrae, einer nackten, scheinbar ganz structurlosen Alge, die nicht einmal einen Kern erkennen lässt, machte. Sie verschmäht alle andern Algen, kriecht aber mit ihren Pseudopodien weiter, bis sie eine Spirogyra erreicht. Sie setzt sich an die Wand einer ihrer Zellen an, löst sie an der Berührungsstelle auf, saugt deren Inhalt ein und wandert zu einer anderen Zelle. Gerade so wählen auch die Epithelzellen des Darmes aus, sie lassen Pigmente und viele Gifte nicht durch, ja selbst wenn sie ins Blut injicirt sind, werden sie durch die Darmwand wahrscheinlich vermittelst der Lymphzellen ausgeschieden.

Auch die Resorption der in Wasser gelösten Nahrungsstoffe lässt sich bis jetzt durch Diffussion und Endosmose nicht erklären. Ganz merkwürdig ist, dass dieselben immer den einen bestimmten Gang nach dem Herzen nehmen, niemals durch den ductus thoracicus, sondern stets durch die Pfortader und die Leber. Der Zweck ist leicht zu erkennen: die resorbirten Stoffe müssen in der Leber einem Assimilationsprocesse unterworfen werden, bevor sie ins Blut kommen, der Zucker muss bei reichlicher Zufuhr vom Darm aus in die Leber als Glykogen aufgespeichert werden, um bei eintretendem Mangel allmählich wieder dem Blute zuzufliessen. Der

Grund der Erscheinung ist jedenfalls kein physikalisch-chemischer. Es scheint, dass auch bei den in Wasser gelösten Nahrungsstoffen die Lymphzellen den Transport besorgen, für die Peptone hat dies Fr. Hofmeister gezeigt.

Auch die Vorgänge der Secretion durch die Drüsen sollten schon durch Endosmose erklärt sein. Jetzt weiss man, dass auch hier die Epithelzellen thätig sind. Die Fähigkeit, eine Auswahl zu treffen, gewisse Stoffe aus dem Blute aufzunehmen, andere zu verschmähen, die aufgenommenen durch Spaltungen und Synthesen umzuwandeln und von den Producten ganz bestimmte in die Anfänge der Ausführungsgänge zu befördern, andere in die Lymph- und Blutbahn zurückzusenden — das Alles hat mit Diffusion und Endosmose wenig zu thun.

Und dieselben räthselhaften Fähigkeiten, wie die Epithelzellen des Darmes und der Drüsen, wie die Lymphzellen, besitzen alle Zellen unserer Gewebe. Durch fortgesetzte Theilung einer einzigen Zelle, des Eies, bilden sich alle Gewebselemente, die Vermehrung der Zellen ist zugleich eine Differenzirung nach dem Princip der Arbeitstheilung. Jede Zelle erlangt die Fähigkeit, gewisse Stoffe auszuscheiden, andere, und gerade diejenigen, anzuziehen und zu verarbeiten, welche sie zur Verrichtung ihrer Functionen braucht. „An eine chemische Erklärung dieser Erscheinungen ist gar nicht zu denken."

Ebenso wenig lassen sich die übrigen Lebenserscheinungen auf physikalische oder chemische Gesetze zurückführen. Man hatte geglaubt, die Muskel- und Nerventhätigkeit durch Elektricität erklären zu können: und doch sind elektrische Erscheinungen am lebenden Organismus mit Sicherheit nur an einigen Fischen nachgewiesen, und wären sie nachgewiesen, die Muskel- und Nerventhätigkeit selbst wäre nicht erklärt.

Die Sinnesorgane sollten physikalische, optische, akustische Apparate sein. Aber die Bildung des Netzhautbildes ist nicht Sehen, sie findet auch am todten Auge statt. Wie kommt aber dieser optische Apparat zu Stande? Warum fügen sich die Zellen zu diesem wundervollen Bau zusammen? Der Causalzusammenhang ist das grosse Räthsel, zu dessen Lösung noch kein Schritt gethan ist.

Man hat geglaubt, die Blutcirculation auf die Gesetze der Hydrostatik und Hydrodynamik zurückführen zu können. Aber in-

sofern das Blut diesen Gesetzen folgt, verhält es sich rein passiv. Die activen Functionen des Herzens und der Gefässmuskeln hat noch Niemand physikalisch erklärt. Ueberhaupt, was sich mechanistisch erklären lässt, ist nicht Lebensthätigkeit, sondern ein passives Verhalten. „In der Activität, da steckt das Räthsel des Lebens."

Wenn nun Physik und Chemie das Leben nicht erklären können, wie steht es mit der Anatomie und Histiologie? Nicht besser. Sie führen uns zur Zelle, und dieser formlose, structurlose, mikroskopisch kleine Protoplasmatropfen — er zeigt noch alle wesentlichen Functionen des Lebens: Ernährung, Wachsthum, Fortpflanzung, Bewegung, Empfindung, ja Spuren des Seelenlebens höherer Thiere.

Jede der unzähligen Zellen unseres Körpers ist ein Wunderbau, ein Mikrokosmus, eine Welt für sich. Mit dem „Samenthierchen", dieser kleinen Zelle, deren 500 Millionen kaum eine Kubiklinie füllen, vererben sich alle körperlichen und geistigen Eigenthümlichkeiten des Vaters auf den Sohn, ja mit Auslassung des Sohnes wiederum durch eine kleine Zelle auf den Enkel. Wenn das wirklich ein rein mechanischer Process ist — wie unendlich wunderbar muss der Aufbau der Atome, wie unendlich verwickelt das Spiel der Kräfte, wie unendlich complicirt müssen die mannigfachen Bewegungen in dieser kleinen Zelle sein, welche allen späteren Bewegungen und der Entwickelung durch Generationen hindurch ihre Richtung vorschreiben! Und erst die Seelenerscheinungen. Hier lassen Physik, Chemie und Anatomie uns ganz im Stich.

„In der kleinsten Zelle, da stecken schon alle Räthsel des Lebens drin und bei der Erforschung der kleinsten Zelle, da sind wir mit den bisherigen Hilfsmitteln bereits an der Grenze angelangt."

Aber wir können die Hilfsmittel vervollkommnen, das Mikroskop verschärfen! Dann wird die structurlose Zelle Structur zeigen. Aber ein complicirter Bau ist keine Erklärung, er ist ein neues Räthsel: wie ist dieser complicirte Bau entstanden? Wie erklärt sich aus ihm die Vererbung, die psychische Thätigkeit?

Die von Joh. Müller aufgestellte Lehre von der specifischen Energie der Sinne ist das Grösste und Tiefste, was je der Menschengeist gedacht. Sie allein erklärt das Wesen des Vitalismus. Dasselbe besteht nicht darin, dass wir uns mit einem Worte, „der Lebenskraft", begnügen und nach einem Ausspruche Kants die Vernunft auf dem Polster dunkler Qualitäten zur Ruhe bringen, sondern

darin, dass wir „ausgehen von dem Bekannten, von der Innenwelt, um das Unbekannte zu erklären, die Aussenwelt.“ Den umgekehrten und verkehrten Weg schlägt der Mechanismus, der Materialismus, ein, er will mit dem Unbekannten, der Aussenwelt, das Bekannte, die Innenwelt erklären.

Solche Anschauungen, die mit den landläufigen in starkem Gegensatze stehen, könnten den Verfasser wohl in den Verdacht reactionärer Bestrebungen bringen. Wie sehr er aber dem Fortschritt huldigt, sieht man aus folgender Bemerkung, die seinen Standpunkt am besten kennzeichnet: „Es hat die Zeit gegeben, wo verständnisslos im Urmeer umherwimmelnde Infusorien die einzigen empfindenden Wesen auf diesem Planeten waren, und es wird die Zeit kommen, wo ein Geschlecht unsere Erde beherrscht, welches uns in seinen geistigen Gaben ebenso hoch überragen wird, als wir mit unserm Verstande den Infusorien überlegen sind, die als erste Bewohner unseres Planeten das Urmeer belebten.“

Aber auch dieser ungeheuere Fortschritt wird dem Mechanismus nicht zum Siege verhelfen, sondern ihn erst überwinden. „So lange dieser Zustand der Psychologie (Mangel an quantitativen Bestimmungen) fortbesteht, werden wir zu befriedigenden Erklärungen der Lebenserscheinungen nicht gelangen. Es bleibt uns auf den meisten Gebieten der Physiologie vorläufig gar nichts Anderes übrig, als mit aller Resignation in der bisherigen mechanistischen Richtung weiter zu arbeiten. Die Methode ist durchaus fruchtbringend: wir müssen es versuchen, wie weit wir mit alleiniger Hilfe der Physik und Chemie gelangen. Der auf diesem Wege unerforschbare Kern wird um so schärfer, um so deutlicher hervortreten. So treibt uns der Mechanismus der Gegenwart dem Vitalismus der Zukunft mit Sicherheit entgegen.“

Es gibt also der Verf. zwei Methoden an, um zur Ergründung des Räthsels des Lebens zu gelangen: eine indirecte, durch mechanistische Forschung deren Unzulänglichkeit darzuthun, und eine directe, durch Selbstbeobachtung von Innen heraus der Physik entgegenzuarbeiten. In einer Beziehung müssen wir diese letztere Methode billigen, in anderer scheint sie beanstandbar zu sein. Aus der Selbstbeobachtung können wir allerdings das geistige und sinnliche Leben und bis zu einem gewissen Grade auch ihr inneres Princip kennen lernen. Aber das Lebensprincip im gewöhnlichen Sinne, wie es der Physiologie als höchstes Ziel ihrer Untersuchungen

vor Augen steht, „die Lebenskraft“, können wir auf diesem Wege nicht unmittelbar kennen lernen; denn die Lebenskraft ist auch schon in der Pflanze Gegenstand der Controverse, und hier kann die Selbstbeobachtung nur mittelbar Aufschlüsse geben. Wenn wir nämlich aus der Thatsache des Denkens, Wollens, Empfindens, das wir in uns beobachten, ein einfaches, über den Stoffen und Kräften der anorganischen Natur stehendes Princip erschlossen haben, dann liegt die Annahme nahe, dass dieses auch auf die räthselhaften und bis jetzt unerklärten Erscheinungen des vegetativen Lebens im Menschen Einfluss ausüben werde. Wissen wir aber einmal, dass in den höchsten Organismen das vegetative Leben nicht durch chemische und physikalische Kräfte allein zu Stande kommt, dann sind wir berechtigt, die im Wesentlichen gleichen Erscheinungen auch in der Pflanze und im Thiere von einer besonderen Lebenskraft abhängig zu denken. Und so führt uns die Selbstbeobachtung allerdings indirect zu einer vitalistischen Erklärung des Lebens. Um auf diesem Wege zur Lebenskraft zu gelangen, reichen unsere psychologischen Kenntnisse durchaus hin, und sind quantitative Bestimmungen [1]) der inneren Vorgänge unnöthig. Die einfache Thatsache des Bewusstseins, der Empfindung, des Denkens, Schliessens, zeigt uns deutlich, dass ein einfaches Princip Subject dieser Zustände sein muss. Für die Pflanzen lassen sich unmittelbar solche Gründe nicht beibringen. Denn wenn einzellige Wesen, wie die Vampyrella Spirogyrae, ihre Nahrung auswählen, oder die Arcellen, einzellige Schalthierchen, in ihrem Innern Gasblasen entwickeln, durch die sie sich nach Bedarf in verschiedene Gleichgewichtszustände versetzen, so folgt mit nichten, dass jedes Protoplasma seelischer Functionen fähig ist, sondern nur, dass diese Einzelligen wirkliche Thiere sind, die mit Empfindung und einer Spur inneren Sinnes begabt sind.

Dass die Begriffe der Activität und des Lebens identisch seien, dass wir den aus dem Selbstbewusstsein gewonnenen Begriff der Activität auf die Aussendinge und Zellen übertragen, können wir nicht zugeben. Die Activität, die wir aus unserem Bewusstsein schöpfen, ist eine ganz andere, als die wir der Zelle und gar den äusseren leblosen Dingen beilegen. Unsere innere Thätigkeit ist Selbstthätigkeit, also Lebensthätigkeit. Die Thätigkeit der äusseren

[1]) Dass übrigens solche Bestimmungen bis jetzt fehlen, wird Fechner, Wundt u. s. w. kaum zugeben.

Dinge ist keine Selbstthätigkeit, sie lernen wir durch unsere äusseren Sinne kennen, nicht durch das Bewusstsein. Der Zelle aber legen wir Selbstthätigkeit nur insofern bei, als wir sie für lebendig erachten. Wir können also nicht sagen, dass die Begriffe des Lebens und der Thätigkeit so unklar sind, dass an den sie berührenden „Problemen alle Denker scheitern mussten."

V. Allgemeine Gesichtspunkte.

A. Herzen ist aufrichtig genug, seinem Monismus bloss hypothetische Bedeutung zuzuerkennen. „Die verschiedenen Auffassungen der Welt lassen sich sämmtlich auf zwei Grundsysteme zurückführen, die als Monismus und Dualismus bekannt sind. Der Monismus schreibt alle Erscheinungen des Weltalls, mit Einschluss der psychischen Erscheinungen, der Umänderung oder Affection einer einzigen unbekannten Essenz oder Wesenheit zu, der Dualismus dagegen bezieht sie auf zwei verschiedene Wesenheiten, die er zu kennen meint: auf Materie und Kraft, auf Körper und Geist. Nun sind aber diese beiden Hypothesen nicht allein wissenschaftlich gar nicht bewiesen, sondern es lässt sich auch weder die eine noch die andere irgendwie beweisen; denn um eine derselben beweisen zu können, müsste man das Wesen der Dinge selbst kennen. Dieses aber ist unserm Verständniss unzugänglich. Es kann daher Jeder zwischen Dualismus und Monismus wählen und diejenige Anschauung festhalten, die seiner Art zu denken und zu fühlen am besten entspricht. Dualist oder Monist sein, heisst nicht etwa eine wissenschaftliche Thatsache oder Folgerung anerkennen; es heisst vielmehr an die eine oder die andere Ansicht glauben — es ist ein Glaubensact." [1])

Eine solche Bescheidenheit und Resignation können wir nun freilich in Betreff unserer dualistischen Weltanschauung nicht üben; nicht etwa, weil unser Glaube zäher und unduldsamer wäre, sondern weil der Monismus wissenschaftlich unhaltbar und der Dualismus die nothwendige Folgerung aus den Thatsachen ist. Schon diese ganze Begründung des religiösen oder philosophischen Indifferentismus, wie sie Herzen hier gibt, ist evident falsch. Wir kennen allerdings das innerste Wesen der Dinge durch Anschauung dieses

[1]) Kosmos 1886. II. 1, S. 27.

Wesens nicht. Wir erschliessen aber das Wesen der Dinge aus ihren Erscheinungen. Wenn es nun Erscheinungen gibt, die nicht auf ein Wesen zurückgeführt werden können, so müssen wir zweierlei Wesenheiten annehmen. Eine solche Zweiheit braucht nun freilich nicht in Bezug auf Materie und Kraft, wohl aber muss sie in Bezug auf Körper und Geist, in Bezug auf Welt und Gott angenommen werden. Wir brauchen das innerste Wesen des Körpers nicht zu kennen, sondern brauchen nur so viel aus seinen Erscheinungen zu wissen, dass er ausgedehnt ist, träge ist, nur nach Aussen wirkt, um mit aller Bestimmtheit sagen zu können, dass nicht er, sondern eine von ihm verschiedene Wesenheit der Grund der einfachen, lebendigen, immanenten Erkenntniss und Willensthätigkeit sein kann. Diese von dem Körper verschiedene Essenz geben wir wieder nicht vor, tiefinnerlichst zu erkennen, aber das wissen wir aus ihren Erscheinungen, dass sie nicht wie der Stoff ausgedehnt, sondern einfach sein muss, nicht träge, sondern mit Selbstbewegung und Selbstbestimmung begabt.

Eine solche Erkenntniss der Wesenheit muss uns bei allen wissenschaftlichen und praktischen Fragen des Lebens genügen, und es begnügt sich auch Herzen damit, wenn er nach ihren Aeusserungen eine chemische Substanz von der andern, den gasförmigen Zustand vom flüssigen und festen unterscheidet. Wir geben nicht vor, das innerste Wesen von Geist und Stoff zu kennen, soviel aber wissen wir, dass die monistische Vereinbarung dieser Substanzen weit absurder ist, als einen Quarzkrystall für gleichen Wesens mit einem Diamanten zu erachten. Die Eigenschaften beider Mineralien sind zwar verschieden und verlangen daher verschiedene Subjecte, aber die Eigenschaften des Geistes sind denen des Stoffes gerade entgegengesetzt, verlangen also ein ganz anders geartetes, ein einfaches Subject. Die Verschiedenheit der Körper kann möglicherweise in einer verschiedenen Anordnung oder Proportion der Theile bestehen, aber das Einfache hat im Gegensatze zum Körperlichen gar keine Theile, es kann also nicht durch eine Modification eines Stoffes entstehen, sondern ist eine ganz eigenartige überstoffliche Essenz.

Die vorher gemachten Zugeständnisse nimmt Herzen freilich bald wieder so gut wie zurück, wenn er fortfährt: „Allein wenn man, ohne der Logik Gewalt anzuthun und ohne die positiven Angaben der Wissenschaft unter die Füsse zu treten, Monist oder Dualist sein kann, so kann man es auf keinen Fall nur zur

Hälfte sein. Denn einestheils, indem man von den Zeugnissen des Bewusstseins ausgeht, und sich dagegen sträubt, den Verstand, das Gefühl, den Willen auf besondere Formen von Nervenschwingungen zurückzuführen, kann man eine immaterielle, einfache, ausdehnungslose, geistige Essenz annehmen, welche als Substrat der geistigen Erscheinungen zu betrachten wäre; dann aber muss man, um consequent zu sein, diese seine Betrachtungsweise auch auf alle physiologischen, chemischen, physikalischen Erscheinungen ausdehnen und eine immaterielle Substanz auch als letzten Urquell der gesammten Ernährung, der chemischen Affinität, der Wärme etc. voraussetzen, weil uns eben die Wissenschaft nirgends eine Grenzlinie andeutet, jenseits welcher es zwei Essenzen gebe, diesseits nur eine. Anderntheils kann man sich auf die Angaben der Physik und Chemie stützen und anerkennen, dass sie darauf hinarbeiten, die dualistische Hypothese zu beseitigen, während sie zugleich der monistischen Hypothese Unterstützung gewähren, und dann kann man dazu letztere annehmen; in diesem Falle muss man aber auch logischerweise zu der Folgerung gelangen, dass dasselbe von den physiologischen und psychischen Erscheinungen gilt und zwar aus demselben Grunde."

Wir können eine Trennung der Gebiete in ein solches, welches monistisch und in ein solches, welches dualistisch zu erklären wäre, nicht als eine Halbheit oder Inconsequenz, sondern als allein logisch und consequent aus den Thatsachen abgeleitet erkennen. Denn wir dürfen doch nicht a priori dem Monismus oder Dualismus den Vorzug geben, da wir weder dem einen noch dem andern System von vornherein einen Vorzug oder gar eine ausschliessliche Berechtigung vor dem andern zuerkennen können. Wir müssen vielmehr die Thatsachen ins Auge fassen, und zusehen, ob dieselben so gleichartig sind, dass sie auf eine einzige Essenz bezogen werden können, oder so heterogen, dass sie zwei verschiedene Essenzen fordern. Nun ist es nicht unserer Neigung oder unserm Glauben überlassen, für die psychischen Erscheinungen eine einfache, geistige, unstoffliche Substanz vorauszusetzen, sondern nach dem Grundsatze: „Wie die Thätigkeit, so das Sein," und: „Die Thätigkeit kann nicht über das Sein ihrer Substanz hinausgehen," muss aus den Thatsachen des Bewusstseins, des Denkens, des freien Willens eine über dem Stoffe stehende Essenz erschlossen werden. Da nun am Stoffe solche Thätigkeiten nicht auftreten, welche eine andere als stoffliche Essenz verlang-

ten, so müssen wir bei ihr stehen bleiben, und so zwei Gebiete, eines der geistigen und ein anderes der materiellen Substanzen unterscheiden.

Es mag sein, dass man nicht mit aller Sicherheit die Grenze bestimmen kann, wo das eine Gebiet anfängt und das andere aufhört: damit fällt aber doch die Grenze selbst nicht weg. Man kann nicht mit Bestimmtheit die Grenze zwischen Thier und Pflanze bestimmen: gibt es darum keinen Unterschied zwischen empfindenden und empfindungslosen Wesen? Im Spektrum gehen die einzelnen Farben so unvermerkt in einander über, dass auch bei der stärksten Vergrösserung nicht die Stelle auffindbar ist, wo Gelb in Roth oder in Grün übergeht: ist darum Roth, Gelb, Grün nur eine Farbe? Das Gesetz der Stetigkeit ist in der Natur und im Menschen und in der ganzen Welt so verbreitet, dass alle Extreme durch Mittelstufen mit einander verbunden erscheinen; es würden also alle Unterschiede in der Welt, auch die extremsten, in Wegfall kommen, wenn die Unmöglichkeit der Grenzbestimmung identisch wäre mit dem Fehlen der Grenze.

Wie wenig aber unser Dualismus eine inconsequente Halbheit ist, mag daraus entnommen werden, dass wir gar nicht abgeneigt sind, denselben bis herab zu den anorganischen Stoffen durchzuführen, wenn die Thatsachen dies verlangen. Die Scholastiker nach Vorgang des Aristoteles lehrten eine Zusammensetzung aller Körper, auch der leblosen, aus einer einfachen, bestimmenden actuirenden Form und dem unbestimmten, potenzialen Urstoffe, in analoger Weise wie die lebenden Wesen, insbesondere die erkennenden, aus Seele und Stoff bestehen. Aber weil es nicht durchaus feststeht, dass die Einheit und Bestimmtheit der Körper bloss durch ein einfaches Wesensprincip erklärt werden könne, wollen wir der Ausdehnung des Dualismus auf die anorganische Welt eine nur hypothetische Geltung beilegen. Aber consequent sind wir im höchsten Grade: Wir nehmen nur da und nur mit der Gewissheit den Dualismus an, wo und insofern er von den Thatsachen gefordert erscheint. Die Thatsachen aber haben endgültig über Monismus und Dualismus zu entscheiden.

Darum ist der weitere Vorwurf, den uns Herzen macht, durchaus unbegründet: „„Insbesondere was die Psychologen betrifft, richten sie sich nicht etwa nach den wissenschaftlichen Thatsachen, sondern nach den Argumenten, welche ihnen die allerantiwissenschaftlichste Methode eingibt: diejenige, welche einen Schluss annimmt

oder verwirft je nach den Consequenzen, die man daraus ziehen zu müssen glaubt; „sie stigmatisiren", wie es Lewes so gut ausgedrückt hat, „jede Opposition als falsch unter dem Vorwand, dass sie herabwürdigend sei, und nicht etwa als herabwürdigend, weil sie falsch ist." Sie vergessen, erstens dass die Wissenschaft gar nichts zu thun hat mit den socialen, juristischen, moralischen oder religiösen Consequenzen ihrer Schlüsse; zweitens, dass, welches immer diese Consequenzen sein mögen, sie auf keinerlei Weise die experimentellen oder logischen Beweise eines auf wissenschaftlichem Wege hergestellten Schlusses zu entkräften vermögen, und drittens, dass, wenn solche Beweise existiren, und wenn sie genügend sind, man bei Strafe der Abdankung des eigenen Verstandes gezwungen ist, das was sie darthun, anzuerkennen, welches auch die daraus hervorgehenden Folgerungen seien" —."

Diese Ausführungen und Anklagen auf grobe Unwissenschaftlichkeit sind im höchsten Grade unwissenschaftlich. Denn es ist erstens einer der ersten Grundsätze der Logik, dass ein Satz, aus dem falsche Consequenzen sich ergeben, selbst falsch sein muss. Denn aus wahren Sätzen kann, wenn Consequenz in dem Schlusse ist, niemals ein falscher Satz abgeleitet werden.

Darum ist zweitens falsch, dass die Wissenschaft nichts zu thun hat mit den socialen, religiösen, moralischen Consequenzen ihrer Schlüsse. Wenn die Wissenschaft Sätze über den Ursprung und das Wesen des Menschen und sein Verhältniss zur Gottheit aufstellt, aus denen Irreligiösität, Unsittlichkeit folgt, dann sind diese Sätze wegen ihres solidarischen Zusammenhanges mit diesen Consequenzen ohne Weiteres als falsch zu verwerfen. Allerdings kann eine solche Consequenz die wissenschaftlich festgestellten Schlüsse nicht entkräften: denn Wahrheit muss immer Wahrheit bleiben. Aber drittens, in dieser Lage befindet sich der Monismus seinen schlimmen Consequenzen gegenüber nicht. Vielmehr ist derselbe, wie ja Herzen selbst einräumt, eine blosse Hypothese; Sittlichkeit, Freiheit, Religion sind aber feststehende Thatsachen. Wenn diese Hypothese solche offenkundige Thatsachen umstösst, so ist sie damit als evident absurd erklärt. Man müsste darum den eigenen Verstand abdanken, wenn man trotz des Widerspruchs einer Hypothese mit den klarsten Thatsachen nicht jene, sondern diese verwerfen wollte.

Aber Herzen geht noch weiter, er leugnet einen solchen Widerspruch: „Sie vergessen aber auch noch eine andere höchst wichtige Sache, nämlich, dass die Consequenzen des Monismus und diejenigen des Dualismus genau dieselben sind, so fern man nicht überhaupt auf Alles, was uns die positive Wissenschaft lehrt, verzichten will. In der That, was die Wissenschaft in vollkommenster und bestimmtester Weise beweist, das ist nicht die Existenz oder die Nichtexistenz der „Seele" als einer immateriellen Substanz mit allen den Attributen, welche ihr die Spiritualisten zuschreiben, sondern es ist vielmehr die Thatsache, dass jedesmal, wenn psychische Thätigkeit stattfindet, zu gleicher Zeit Nervenschwingung erfolgt und umgekehrt." — Diese Gleichheit der Folgerungen aus dem Monismus und Dualismus ist schwer einzusehen und lässt sich durch kein Raisonnement, wenn es auch noch so sehr in wissenschaftlichem Gewand auftritt, darthun. Der Dualismus, beziehungsweise Spiritualismus folgert aus der Existenz der Seele die persönliche Unsterblichkeit, behauptet die Willensfreiheit, sittliche Verantwortung u. s. w., während nach dem monistischen Materialismus die Seelenthätigkeit und die Seele mit der Auflösung des Leibes erlöschen muss, der Stoff einer Selbstbestimmung und Sittlichkeit absolut unfähig ist. Dass auch der Spiritualismus zu denselben Consequenzen führe, ist eitel Behauptung, wie auch, dass der hl. Augustin die Freiheit geleugnet habe: den inconsequenten Luther wollen wir Herzen gerne überlassen, Leibniz kann er nur insofern für sich in Anspruch nehmen, als seine Principien vom Optimismus und vom hinreichenden Grunde mit der Freiheit schwer vereinbar sind, nicht aber in dem Sinne, als wenn Leibniz die Freiheit hätte preisgeben wollen.

Wenn nun gar der Materialismus im Namen der Wissenschaft die Coexistenz von geistiger und Nerventhätigkeit für sich in Anspruch nimmt, so begeht er einen so enormen logischen Fehler, dass er consequent aller Wissenschaft den Todesstoss versetzen müsste. Wenn zwei Erscheinungen in Abhängigkeit von einander auftreten, so kommt das entweder 1. daher, dass die eine die Ursache der andern ist, oder 2. dass beide von einer dritten Ursache in Zusammenhang mit einander gesetzt werden, oder 3. dass die eine die Vorbedingung der andern ist. Eine vierte Möglichkeit, dass der Zusammenhang ein äusserer, rein zufälliger sei, wollen wir ausser Acht lassen: ein solcher ist nicht leicht denkbar, wenn die Coexi-

stenz zweier Erscheinungsreihen eine so constante ist, wie sie zwischen Geistesthätigkeiten und Nervenerregung beobachtet wird. Aber drei Möglichkeiten bleiben von vornherein für das constante Zusammengehen psychischen und physischen Geschehens offen. Es ist also ein enormer logischer Fehler, ohne Weiteres die materialistische Anschauung zu Grunde zu legen, nach der das Körperliche die adäquate Ursache des Geistigen sein soll. Allerdings würden auch wir desselben Fehlers uns schuldig machen, wenn wir a priori die körperliche Erregung als blosse Bedingung oder Material oder instrumentale Ursächlichkeit bezeichneten, da noch zwei andere Möglichkeiten offen bleiben: aber wir beweisen aus der Beschaffenheit der psychischen Thätigkeiten, dass sie mit den Eigenschaften des Stoffes im grellsten Widerspruche stehen, und somit nicht Aeusserungen desselben sein können. Es bleiben also nur die beiden Möglichkeiten, dass Psychisches und Physisches unabhängig von einander sind, und wie Leibniz meinte, durch eine von Gott „prästabilirte Harmonie" in steter Coexistenz mit einander bleiben, oder dass sich die Seele der körperlichen Zustände nur als Werkzeug bediene. Erstere Auffassung bietet so grosse Unthunlichkeiten, dass man letzterer unbedingt den Vorzug geben muss. Aber durchaus verkehrt ist es, die spiritualistische Auffassung mit der Leibniz'schen zu identificiren, wie Herzen thut. Denn aus der „Unmöglichkeit, den Wechselverkehr des Körpers mit dem Geiste zu verstehen", schliesst man mit grossem Unrecht auf die Unmöglichkeit dieses Wechselverkehrs selbst. Jedenfalls liegt dieser Wechselverkehr nicht darin, „dass eine physische Thatsache zu einer geistigen oder umgekehrt eine geistige Thatsache zu einer physischen wird." Es ist vielmehr die Sache so zu denken. Die Seele ist mit dem Leibe zur Einheit der Natur verbunden. Indem sie nun das Nervensystem belebt, muss jede Erregung der Nerven, insbesondere des Nervencentrums auch die Seele erregen, die sodann in psychischer Weise reagirt, d. h. empfindet. Da in derselben Seelensubstanz sich auch ein vernünftiges Vermögen findet, so ist es nicht ganz unverständlich, wie durch die Sinnesempfindung das höhere geistige Vermögen zu entsprechenden geistigen Vorstellungen angeregt wird. Desgleichen erscheint es nicht unmöglich, dass die Seele die Nerven, welche sie belebt, errege und damit die körperlichen Organe in Bewegung setze.

Nach alledem glauben wir getrost behaupten zu dürfen, dass auch die Herzen'schen, anscheinend so exacten „Grundlinien einer

Psycho-Physiologie" eine Psychologie auf rein physiologischer Grundlage, d. h. eine Seelenlehre ohne Seele nicht zu begründen im Stande sind. Wir müssten nun, um den positiven Nachweis für die Existenz einer besonderen Seelensubstanz zu liefern, auf die Natur der psychischen Thätigkeiten, insbesondere auf das intellectuelle Erkennen und Wollen, auf das Selbstbewusstsein und die Willensfreiheit näher eingehen: doch führte uns dies hier viel zu weit. Wir können auf unsere Psychologie und Apologetik verweisen, zugleich aber auch die erfreuliche Erscheinung constatiren, dass selbst von Seite der Naturwissenschaft bereits, wenn auch nur vereinzelte, Versuche gemacht werden, die Immaterialität der Seele gerade mit Hilfe derjenigen Hilfsmittel darzuthun, welche früher ausschliesslich dem Materialismus dienstbar gemacht wurden. Von besonderem Interesse ist in dieser Beziehung eine Schrift von Prof. Dr. Schmick[1]), zumal der Verfasser sich in directen Widerspruch mit dem Christenthum setzt und auf rein wissenschaftlichem Wege die Existenz einer unvergänglichen Seelensubstanz nachzuweisen sucht. Es will mich nun freilich nicht bedünken, dass seine Gründe durchschlagend sind. Wenn er z. B. geltend macht, dass der intellectuelle Besitz unwandelbar sei, während die Materie des Körpers stets wechsele, dass bei anormalen Sinnen doch stets ein normales Ganze bleibe, dass eine Proportionalität zwischen verschiedenen Hirngrössen und den gedanklichen Leistungen in verschiedenem Alter und bei verschiedenen Culturstufen fehle, dass im Gegentheil häufig ein antagonistischer Gegensatz zwischen körperlicher und geistiger Entwickelung beobachtet werde, dass im menschlichen Körper eine ungeheuere Menge lebendiger Kraft angehäuft sei, über deren Verbleib im Tode keine Rechenschaft gegeben werden kann u. s. w., so sind das sicher sehr beherzigenswerthe Verhältnisse, die dem groben Materialismus Verlegenheiten bereiten; aber zu sicheren Beweisen werden sie erst dann werden, wenn sie eine Vertiefung durch die Speculation über das Wesen der geistigen Thätigkeiten erfahren. Hätte der Verfasser sich nicht gegen die Resultate der christlichen Philosophie durch Vorurtheile abgeschlossen, dann hätte er seine Beweise für die Unsterblichkeit der Seele zu wahrhaft wissenschaftlichen machen können.

[1]) Die Unsterblichkeit der Seele naturwissenschaftlich und philosophisch begründet. 2. Aufl. „Ein Wissen für einen Glauben". Leipzig 1886.

Vom Ursprung unserer Begriffe.

Von Dr. Kadeřávek,

Docent der Philosophie in Olmütz.

Von grosser Wichtigkeit ist die Frage über den Begriff. Denn weil derselbe in enger Beziehung zum Objecte und Subjecte steht, so hängt die Antwort nicht bloss von dem philosophischen Standpunkte, welchen man einnimmt, ab, sondern diese beeinflusst hinwiederum auch das ganze philosophische System. Es lohnt sich also der Mühe, den Fäden nachzuspüren, durch welche die Frage über den Begriff mit der gesammten Philosophie verknüpft ist.

Um in das Wesen des Begriffes einzudringen, müssen wir, da derselbe ein elementarer Bestandtheil des menschlichen Denkens ist, zuerst untersuchen, wie er entsteht. Nachdem sich auf diese Weise das Verhältniss herausgestellt haben wird, in welchem der Begriff zum gedachten Objecte und zum denkenden Subjecte steht, wird es rathsam sein, den Unterschied zu erörtern, welcher zwischen dem Begriffe und anderen Erkenntnissacten obwaltet. Erst jetzt wird es möglich sein, das Wesen des Begriffes zu bestimmen und weitere Schlüsse zu machen. So dürfte die Frage, was der Begriff ist, beantwortet sein. Daran reiht sich eine fernere Untersuchung über die Arten der Begriffe; denn die Definition muss von der Eintheilung, welche in derselben ihren Grund hat, begleitet werden, damit eine Sache allseitig untersucht werde. Endlich da das menschliche Denken keine müssige, zwecklose Spielerei ist, so ist es nothwendig zu erwägen, welchen Werth der Begriff hat, ob und inwiefern er auf Wahrheit Anspruch machen kann.

Einen Anhaltspunkt bietet unserer Untersuchung die nominale Definition des Begriffes, in welcher Alle übereinstimmen,

welche von Allen angenommen wird, mag der Standpunkt auch noch so verschieden sein, von welchem aus der Begriff erörtert wird. Der Begriff ist ein primitiver Act des menschlichen Denkens. Die Existenz solcher Denkacte kann nicht bestritten werden, da die innere Erfahrung eines jeden Menschen, welcher die ihm specifisch zukommende Thätigkeit äussert, ein evidentes, unumstössliches Zeugniss davon gibt. Es ist nämlich eine ausgemachte Thatsache, dass der Mensch denkt, dass sein Denken sich auf eine charakteristische Weise im Schliessen manifestirt, dass der Schluss aus Urtheilen, das Urtheil aus Begriffen besteht, und dass es ausser den Begriffen keine anderen Elemente des Denkens gibt.

Zunächst soll uns die Frage nach dem Ursprunge unserer Begriffe beschäftigen, welche für alle weiteren Untersuchungen über den Begriff grundlegend ist.

I. Das System der „ideae innatae".

Von jenen Philosophen, welche den Ursprung des primitiven Denkactes nur in der menschlichen Seele suchen, ist wohl Plato der erste. Die Seele hat nach seiner Meinung vor ihrer Verbindung mit dem Körper in einem rein geistigen Zustande in der Region der idealen Welt gelebt, wo sie die Ideen unmittelbar anschaute; in Folge ihres Eintrittes in den Körper ist ihr das Geschaute in Vergessenheit gekommen, ohne dass sie jedoch die Fähigkeit verloren hätte, sich wieder daran zu erinnern; durch die Erkenntniss des Sinnlichen, worin ein trübes und unklares Bild der Ideen ihr gegenübertritt, veranlasst, zieht sie sich von dem Sinnlichen zurück, sammelt sich in sich selbst und wendet sich durch Erinnerung mit dem reinen, ungetrübten Blicke der Vernunft den Urbildern, den Ideen zu.

Diese Anschauung Plato's fand bei manchen späteren Philosophen Anklang, so z. B. bei Plotin im 3. Jahrhundert n. Chr., Scotus Erigena im 9. Jahrhundert n. Chr., Marsilius Ficinus im 15. Jahrhundert n. Chr. Plotin: Die sinnliche Wahrnehmung ist nur ein Träumen der Seele; um zur Erkenntniss der intelligiblen Wahrheit zu gelangen, muss die Seele von den Sinnen sich zurückziehen, in ihren Mittelpunkt, den νοῦς, sich sammeln, wo sie die Wahrheit schon a priori besitzt, sich dieselbe zum Bewusstsein bringen und im Bewusstsein entwickeln. Scotus Erigena: Im Menschen sind alle Dinge geschaffen worden, nicht bloss insofern, als die mensch-

liche Natur alle Momente einschliesst, welche in der geschaffenen Welt geschieden von einander auftreten, sondern auch insofern, als dem Menschen alle Begriffe der Dinge immanent sind, auf welche er die sinnlichen Anschauungen zurückführt. Marsilius Ficinus: Die intellectuelle Erkenntniss beruht auf einer Verbindung des erkennenden Subjects mit einer geistigen Form, welche die zu erkennende Sache repräsentirt, mit der angeborenen intelligiblen Species, welche sich zum Bewusstsein zu bringen der menschliche Geist durch die äussere Erfahrung veranlasst wird.

Zu den Verfechtern der angeborenen Ideen ist in der Neuzeit Cartesius im 17. Jahrhundert n. Chr. zu rechnen, da er annimmt, dass die Ideen von Gott und unserem eigenen Selbst, sowie alle jene Ideen, deren Inhalt etwas Nothwendiges, Unveränderliches und Ewiges ist und auf das Ansichsein der Dinge geht, der Seele von Gott ursprünglich eingepflanzt seien, dass die Erfahrung uns nur dazu veranlasse, damit wir uns dieser Ideen bewusst werden, und dass wir in denselben und durch dieselben die objective Wahrheit erkennen. Bald sind ihm diese Ideen gewisse Realitäten, welche von Gott unserer Seele eingedrückt sind; bald spricht er von einem blos virtuellen Eingeborensein. Weiter gingen Leibniz und Wolff, welche annehmen, dass der Seele von Anfang an die Idee des ganzen Universums angeboren sei, zunächst bloss in der Form einer verworrenen Idee, welche dann durch das Denken entwickelt und verdeutlicht wird.

Diese Theorie tritt bei Kant in einer eigenthümlichen Weise auf, nämlich in der Form des transscendentalen Idealismus. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit unserer Erkenntnisse will Kant durch die Annahme „synthetischer Urtheile a priori" erklären, welche dadurch möglich sein sollen, dass der Mensch zu dem Stoffe der Erkenntniss, welcher aus der Erfahrung stammt, gewisse reine Erkenntnissformen (Formen der Anschauung: Raum und Zeit, und Formen des Denkens: die 12 Kategorien oder Stammbegriffe des Verstandes), welche aus dem theoretischen Erkenntnissvermögen kommen, hinzubringt und allen gegebenen Stoff diesen Formen einfügt. Es liegen also nach Kant im Subjecte, d. h. in seinem theoretischen Erkenntnissvermögen, gewisse leere und inhaltlose Formen vor aller Erfahrung, als das apriorische Element unserer Erkenntniss, bereit, damit sie in der Erkenntniss auf den Erfahrungsstoff, der das aposteriorische Element der Erkenntniss bildet, angewendet werden können. Somit können

wir Kants Formen gewissermassen angeboren nennen. Weitere Entwicklungsstadien der Kant'schen idealistischen Richtung sind: Fichte's subjectiver, Schellings objectiver, Hegels logischer Idealismus.

Von den drei Hauptvertretern der angeborenen Ideen kann man Plato und Cartesius wohl mit Stillschweigen übergehen, da ihre Bedeutung mehr historisch ist und man bereits über sie hinausgegangen ist. Jedoch verdient Kant nähere Beachtung, da die philosophischen Systeme der Neuzeit Kant zu ihrem Urheber haben und man es jetzt für gut erachtet, zu Kant zurückzukehren; zudem bilden die leeren apriorischen Formen den Grundstein seines Systems. Fallen also jene, so fällt dieses.

Können wir Kants Formen billigen? Eine negative Antwort geben uns folgende Gründe:

1. Gewöhnlich werden die Urtheile in unmittelbar evidente und mittelbar evidente eingetheilt. Jene sind eigentliche Urtheile, diese sind Schlusssätze. Der Grund, warum die eigentlichen Urtheile unmittelbar evident sind, ist ein doppelter: entweder die blosse Vergleichung des Subjectes mit dem Prädicate, oder die Erfahrung; jene heissen apriorisch, allgemein, nothwendig, analytisch, absolut, rein intelligibel, metaphysisch; diese hingegen aposteriorisch, individuell, zufällig, synthetisch, bedingt, experimental, physisch. Die Erfahrungssätze werden auf aposteriorischem, analytischem Wege durch Schlüsse, in welchen eine sorgfältige und wiederholte Erfahrung auf unmittelbar evidente, apriorische Wahrheiten bezogen wird, allgemein und nothwendig; nachdem auf diese Weise die inneren und äusseren Gründe der Erfahrungsgegenstände gefunden worden sind, kehrt der Mensch auf apriorischem, synthetischem Wege abermals durch Schlüsse von den Gründen zur Erfahrung zurück, um die Erfahrungsgegenstände genauer und gründlicher zu verstehen und von der Richtigkeit der aposteriorischen, analytischen Methode sich zu überzeugen. — Kant aber wählt eine andere Eintheilung. Nach dem Verhältnisse des Prädicats zum Subjecte theilt er die Urtheile ein in analytische oder Erläuterungsurtheile, deren Prädicat sich aus dem Subjectsbegriffe durch blosse Zergliederung desselben entnehmen lasse oder auch mit ihm identisch sei, und in synthetische oder Erweiterungsurtheile, deren Prädicat nicht im Subjectsbegriffe liegt, sondern zu demselben hinzutritt. Kant erklärt jedoch das analytische Urtheil in einem zu buchstäblichen und daher zu engen Sinne. Wenn man sagt, dass in dem Subjecte des

analytischen Urtheils das Prädicat enthalten ist, so soll das nicht gerade heissen, dass man durch die Analyse des Subjectes den Begriff des Prädicates, wenn man ihn noch nicht anderswoher besitze, gewinnen könne, sondern nur dass man durch jene Analyse den Grund finde, warum dem Subjecte das Prädicat beigelegt werde, dass man also durch die blosse Betrachtung der Begriffe des Subjectes und des Prädicates zu der Einsicht gelange, dass die Beziehung, welche das Urtheil ausspricht, zwischen ihnen bestehe. Wenigstens ist nichts Anderes, als dieses, dazu nothwendig, um von einem Satze zu behaupten, dass er aus sich selbst erkannt werde, also unmittelbar und als solcher Anfang, Princip sein könne. Nach dem Ursprung der Erkenntniss unterscheidet Kant „Urtheile a priori“ und „Urtheile a posteriori“; unter diesen versteht er Erfahrungsurtheile, unter jenen im absoluten Sinne solche, die schlechthin von aller Erfahrung unabhängig sind, im relativen Sinne aber solche, die mittelbar auf der Erfahrung ruhen, indem Dasjenige, was in ihnen gedacht wird, nicht erfahren worden ist, wohl aber Anderes, woraus jenes geschlossen wird. Für Urtheile a priori im absoluten Sinne hält Kant alle diejenigen, welche mit Nothwendigkeit und strenger Allgemeinheit gelten und von aller Erfahrung unabhängig sind. Alle analytischen Urtheile sind Urtheile a priori; denn wenn auch der Subjectsbegriff durch Erfahrung gewonnen sein mag, so bedarf es doch zu der Zergliederung desselben, durch welche das Urtheil sich ergibt, nicht mehr einer Erfahrung. Die synthetischen Urtheile aber zerfallen in zwei Klassen; a posteriori wird die Synthesis des Prädicates mit dem Subjecte auf Grund der blossen Erfahrung vollzogen. Zu den synthetischen Urtheilen a priori aber rechnet Kant die meisten mathematischen Urtheile und die allgemeinsten Sätze der Naturwissenschaft; ebenso sind wenigstens ihrer Tendenz nach alle metaphysischen Sätze synthetische Urtheile a priori; wenn sich auch die metaphysischen Sätze anfechten lassen, so stehen doch mindestens die mathematischen unzweifelhaft fest. Zur Voraussetzung und Bedingung der schlussfolgernden Thätigkeit macht Kant die Vernunftideen, während es doch in Wahrheit die unmittelbar evidenten Urtheile sind; doch darüber soll anderswo gesprochen werden. Dass Kant bei der Eintheilung der Urtheile unrichtig verfährt, sieht man deutlich ein, wenn man untersucht, 1) ob die synthetischen Urtheile a priori Urtheile sind, und 2) ob die von Kant angeführten Urtheile wirklich synthetisch a priori sind.

2. Synthetische Urtheile a priori sind keine Urtheile. Denn a) das Urtheil ist die Erkenntniss der objectiven Identität oder Verschiedenheit zweier Begriffe; wenn nun jede Erkenntniss natürlicher und nothwendiger Weise die Erkennbarkeit ihres Objectes voraussetzt, so muss auch das Urtheil als Erkenntniss die Erkennbarkeit der objectiven Identität oder Verschiedenheit zweier Begriffe voraussetzen. Nun setzt das synthetische Urtheil a priori diese Erkennbarkeit aber nicht nur nicht voraus, sondern es schliesst dieselbe aus. Folglich ist das synthetische Urtheil a priori gar kein Urtheil. b) Das Urtheil ist ein Denkact, durch welchen wir eine unvollkommene Kenntniss irgend eines Objectes durch mehrere auf einander folgende, auf dasselbe Object bezogene Erkenntnisse zu vervollkommnen streben. Das Urtheil ist seinem Wesen nach möglich, entweder wenn aus der Betrachtung zweier Begriffe dem denkenden Wesen einleuchtet, dass durch sie dasselbe Object bezeichnet wird, oder wenn aus der Betrachtung des Objectes hervorgeht, dass es durch zwei Begriffe vorgestellt wird. Das Erste findet statt im analytischen Urtheile oder im Urtheile a priori, das Zweite im synthetischen oder a posteriori. Jedoch im „synthetischen Urtheile a priori“ findet weder das Eine noch das Andere statt, Beides ist sogar ausgeschlossen. Folglich dienen synthetische Urtheile a priori nicht zur Vervollkommnung unserer Kenntniss irgend eines Objectes, sind also gar keine Urtheile. c) Das Urtheil ist ein Denkact, durch welchen wir erkennen, dass das durch einen Begriff vorgestellte Object zugleich durch einen anderen vorgestellt wird. Das aber erkennen wir durch ein synthetisches Urtheil a priori nicht, folglich ist es kein Urtheil. d) Das Urtheil soll das Gepräge der Wahrheit an sich tragen, es soll darin Wahrheit erkannt werden. Wenn wir aber ein Urtheil als wahr festhalten, über die Wahrheit desselben gewiss sein sollen, so muss es evident sein. Evident kann ein Urtheil sein entweder in Folge unmittelbarer Vernunfteinsicht, oder zwingender Vernunftgründe, oder der Erfahrung. Die Wahrheit des Kant'schen synthetischen Urtheiles a priori erkennen wir aber nach Kant weder durch unmittelbare Vernunfteinsicht, weil es nicht analytisch ist; noch durch Vernunftgründe, weil es an sich schon absolute Nothwendigkeit involviren und unbeweisbar sein soll; noch durch Erfahrung, weil es a priori ist. Wir müssen also das synthetische Urtheil a priori aus blinder, rein subjectiver Denknothwendigkeit für wahr annehmen; das aber widerspricht dem Begriffe

der Wahrheit, welche in der Uebereinstimmung zwischen dem Objecte und dem Gedanken besteht.

3. Keines der von Kant angeführten Urtheile ist synthetisch a priori. Sie sind entweder unmittelbar d. h. a priori evidente, also analytische Urtheile, oder sind Urtheile, welche aus anderen Urtheilen geschlossen werden. a) Der mathematische Satz $5 + 7 = 12$ ist analytisch oder a priori; denn wer die Vorstellung 12, sei es auch durch eine Anschauung der Wirklichkeit, gewonnen hat, und überdies weiss, was $5 + 7$ bedeutet, muss einsehen, dass $5 + 7$ gleich 12 sind. b) Der geometrische Satz: „Die gerade Linie zwischen zwei Punkten ist die kürzeste" — ist analytisch oder a priori. Denn wenn auch im Begriffe einer geraden Linie nicht formell der Begriff des kürzesten Weges enthalten ist, so muss doch, bei der von dem angegebenen Urtheile vorausgesetzten Vergleichung verschiedener Linien, aus dem Begriffe der geraden und aller krummen Linien der Ueberschuss der letzteren über die erstere begriffen worden sein. c) Der von Kant aus der Physik hergenommene Satz: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache" — ist analytisch oder a priori. Denn Jeder, der weiss, was Geschehen und Ursache bedeuten, muss einsehen, dass ein Geschehen ebensowohl eine Ursache, als ein Gewirktes ein Wirkendes, ein Gemachtes ein Machendes voraussetzt. d) Der Satz: „Bei allen körperlichen Veränderungen bleibt die Masse der Materie die nämliche" — ist analytisch oder a priori, da er nicht zwar aus dem Begriffe der Materie, sondern aus dem der Veränderung, welche der Vernichtung conträr entgegengesetzt ist, sowie aus dem der gleichen Masse der Materie unmittelbar einleuchtet. e) Der Satz: „In aller Mittheilung der Bewegung müssen Wirkung und Gegenwirkung einander gleich sein" — ist ein aus Erfahrung geschöpfter, inductiver Schlusssatz. f) Der Satz: „Die Welt muss einen Anfang haben" — ist ein Schlusssatz. g) Der metaphysische Satz: „Es existirt eine unsterbliche Seele" — ist ebenfalls ein Schlusssatz.

4. Aber auch sonst sind die Kant'schen Erkenntnisformen ungerechtfertigt. Denn a) indem Kant subjective Formen annahm, durch welche die Thätigkeit des höheren Erkenntnissvermögens von Innen heraus bestimmt werde, machte er einen unvollständigen disjunctiven Schluss Die Kategorien, in welchen wir denken, sind entweder nur transscendent, d. h. Formen der Dinge an sich, oder nur immanent, d. h. unsere subjectiven Formen; daraus schloss er: weil sie nicht transscendent sein können, so müssen sie immanent

sein. Kant übersah indess die dritte Möglichkeit, dass die Kategorien auch ganz wohl eine transscendente und immanente Bedeutung haben können. Diese dritte Möglichkeit hätte er untersuchen sollen. b) Kants Annahme kann mit den beobachteten Thatsachen nicht in Einklang gebracht werden; denn unser Bewusstsein bezeugt uns nicht bloss, dass wir uns logisch genöthigt fühlen, so und nicht anders zu denken, zu urtheilen, sondern es bezeugt uns auch eine mit der Kant'schen Annahme unvereinbare und über allen Zweifel erhabene Eigenthümlichkeit dieser Nöthigung, die darin besteht, dass sie ein Einblick in das dem Erkenntnissprincip von Aussen dargebotene Object ist. c) Kant will Thatsachen durch eine Hypothese erklären, welche noch viel mehr selber der Erklärung bedarf, als die zu erklärenden Thatsachen. Denn was sind jene leeren Formen der reinen Begriffe, welche aus dem Inneren der Seele sich entwickelnd zu dem ungeordneten Stoffe der Erfahrung hinzutreten, ihn bearbeiten und ihm den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit verleihen? Woher nehmen sie das Recht, Wahrnehmungen für allgemeingültig zu erklären? Was für ein Grund kann z. B. im Subjecte dafür liegen, dass beim Betasten des warmen Steines im Sonnenschein der Stammbegriff „Ursache" hervortritt und meine Wahrnehmung in einen allgemein giltigen Satz verwandelt? Oder dass beim Anblick eines Baumes die Verstandesform „Substanz" aus dem Innern der Seele hervortritt, die Wahrnehmung sich einprägt und den Baum ohne jede objective Veranlassung als Substanz gedacht werden lässt? d) Kant nennt seine Formen des Denkens oder Denkkategorien leere und inhaltslose Begriffe. Wie kann aber ein Begriff inhaltslos sein? Ein Begriff ohne allen Inhalt ist kein Begriff, ist ein pures Nichts. e) Die Denkkategorien sind keine rein subjectiven, unserem Geiste immanenten Formen a priori. Denn wären sie es, so müsste unser Denken sie auch unmittelbar in sich vorfinden. Das ist aber nicht der Fall, da wir sie vielmehr durch Abstraction gewinnen. f) Es ist nicht richtig, dass die Kategorien an sich leer und inhaltslos sind, um erst durch ihre Anwendung auf die Erfahrungsobjecte ihren Inhalt zu gewinnen. Denn wir denken in ihnen, wenn wir sie auch rein in abstracto fassen und von allem Concreten und Empirischen absehen, doch immer Etwas. g) Wenn die Kategorien nach der Meinung Kants auf keine Weise in den Dingen selbst liegen, da diese bedingt und individual sind, so können sie auch dem denkenden Subjecte nicht immanent sein; denn auch dieses ist be-

dingt und individual. h) Wir sind berechtigt nach dem Grunde der Kant'schen Formen zu fragen. Wenn sie der menschlichen Seele durch ein äusseres Princip immaniren, so haben wir damit etwas Objectives, das ausser dem denkenden Subjecte existirt; die Formen Kants wären somit Bilder dieses äusseren Principes, auf welches sich unser Denken beziehen müsste; dann aber sind die Dinge an sich nicht unerkennbar, wie Kant annimmt. Wenn aber die Formen der Seele durch ein inneres Princip, durch das Wesen der Seele, immaniren, so sind sie entweder subjective Modificationen der Seele oder sind etwas Objectives. Im ersten Falle gibt es keinen objectiven Massstab für die Wahrheit, und Protagoras, der Sophist, hat Recht, wenn er sagt, dass der individuelle Mensch in den individuellen Umständen allein Massstab des Wahren und Guten sei. Im zweiten Falle wäre das denkende Subjekt die Form aller Formen, also absolut; weil die Formen aber unendlich sind, so müsste auch das denkende Subject unendlich sein; zu diesem Schlusse gelangte denn auch Fichte als consequenter Anhänger Kants, indem er sagte: „Das Ich ist das Absolute, das Unendliche."

Daraus folgt, dass wir uns Kant nicht anschliessen können und uns darum nach einer anderen Entstehungsweise der Begriffe umsehen müssen.

II. Systeme des Materialismus, Sensualismus und intellectualen Empirismus.

Andere wollen die Bildung der Begriffe mehr oder weniger durch blosse Erfahrung, d. h. durch die äusseren Eindrücke und Einflüsse, welche Gegenstand der Erfahrung sind, erklären. Hieher gehören die Anhänger des Materialismus, Sensualismus und intellectualen Empirismus.

So halten die Materialisten, z. B. Democritus, Epicurus, Vogt, Büchner, Moleschott, Czolbe, Wiener, Häckel den Gedanken für eine physische Bewegung, für eine Phosphorescenz des Gehirns (Vogt), für einen chemischen Zersetzungs- oder Verbrennungsprocess oder ein Glühen des Gehirns (Wiener), für eine (der Secretion der Nieren und der Leber ähnliche) Secretion des Gehirns (Cabanis, Vogt), für einen Effect des Gehirns, welches als Denkmaschine mit einer Dampfmaschine zu vergleichen ist (Büchner).

Nach dem Sensualisten Condillac ist die Sensation die alleinige Erkenntnissquelle; bei derselben, sowie auch im ganzen Verlaufe des Erkenntnissprocesses, verhält sich das denkende Subject rein leidend; alle psychischen Erscheinungen sind mithin nur Transformationsstufen der Sensation.

Locke nimmt eine doppelte Erfahrung an: die äussere und innere, oder Sensation und Reflexion, oder äusseren und inneren Sinn; jene geht auf die äusseren, wahrnehmbaren Gegenstände, diese auf das eigene Ich; Sensation und Reflexion geben dem Verstande alle seine Ideen, sie sind die einzigen Fenster, durch welche in den an sich dunkeln Raum des Verstandes das Licht der Ideen hineinfällt. Die äusseren Objecte geben die Ideen der sinnlichen Qualitäten; das innere Object, das Seelenleben, bietet die Ideen von den eigenen Thätigkeiten. Zunächst entstehen aus dieser doppelten Erfahrung einfache Ideen, wobei die Seele sich leidend verhält; aus ihnen bildet der Verstand selbstthätig, durch mannigfache Verbindung derselben unter einander, die zusammengesetzten Ideen. Weiterhin schreitet der Verstand auch zur Bildung allgemeiner Ideen auf dem Wege der Abstraction fort; diese Abstraction besteht darin, dass wir mehrere Ideen, welche eine Aehnlichkeit mit einander haben, von allen zufälligen Eigenschaften des wirklichen Daseins, als: Zeit, Ort u. s. f. absondern, sie in dieser Absonderung in Eins zusammenfassen und sie mit einem allgemeinen Namen benennen, der dann als solcher für jede einzelne Idee gelten kann. Locke's Begriffsbildung kann als das Ergebniss einer dreifachen Operation dargestellt werden: der Reflexion auf das Gemeinsame, der Abstraction von dem Besonderen und der Combination des durch die Reflexion Herausgehobenen zu einem einheitlichen Ganzen.

Eine ähnliche Abstraction finden wir auch bei Herbart, nach welchem Begriffe zunächst aus dem Vorstellen des Gleichen oder Aehnlichen oft reproducirter Wahrnehmungen desselben Gegenstandes oder ähnlicher Gegenstände resultiren; sie sind das Resultat der Hemmung des einer Vorstellungsgruppe oder auch einem Gemeinbilde anhangenden Ungleichen; der auf solche Weise entstandene psychische Begriff ist aber nach Herbart in einem Schweben und Schwanken zwischen entgegengesetzten Bestimmungen begriffen und leidet an einer gewissen Dunkelheit seines Vorgestellten; dieser Unbestimmtheit und Schwankung der Begriffe wird nicht durch Anwendung von Worten abgeholfen, sondern durch absichtliche wissen-

schaftliche Bearbeitung der psychischen Begriffe zu logischen Begriffen; dies geschieht durch Urtheile, indem wir das bereits Verdunkelte und anderes zufällige Ungehörige erst negativ der Gesammtvorstellung als Subject absprechen, dann positiv den wesentlich sich gleichbleibenden Inhalt hervorheben, allmählig in seine Merkmale auflösen und zuletzt definiren. Es entsteht also nach Herbart aus wiederholten sinnlichen Vorstellungen, durch Verstärkung des Gleichartigen und durch Hemmung des Ungleichartigen, eine Gesammtvorstellung oder ein psychischer Begriff, und durch Bearbeitung der Gesammtvorstellung der logische Begriff. Der psychische Begriff ist somit eine Transformation der sinnlichen Vorstellung, der logische Begriff eine Transformation des psychischen. Weil aber Vorstellungen nach Herbart Empfindungen sind, die nach Wegfall ihrer veranlassenden Ursache doch noch in der Seele zurückbleiben, so entsteht schliesslich der Begriff durch eine Transformation der Empfindung. Zwar vermeidet Herbart, indem er die Empfindung für eine „Selbsterhaltung der Seele" gegen eine bloss mögliche Störung, für einen durch Einwirkung äusserer Reize auf die Sinnesnerven veranlassten Act der Seele, einen schlechthin einfachen und immateriellen Vorgang erklärt, den Materialismus; doch die Transformation des Sensualismus und die Locke'sche Abstraction verbindet er mit der Leugnung eines jeden Seelenvermögens, mit der Annahme einer mathematisch berechenbaren Verschmelzung und Hemmung der Vorstellungen und mit der Unterscheidung des psychischen Begriffes vom logischen.

Ist nun die Erfahrung die einzige Quelle der Begriffe?

Nein. Denn wir denken auch Uebersinnliches (Gott, Seele, Gerechtigkeit, Tugend, Laster, Wahrheit, Güte, Schönheit), unsere Begriffe sind allgemein und nothwendig. Die Erfahrung aber bietet uns Sinnliches, Individuelles, Bedingtes; sie ist an sich nicht hinreichend, um zu bewirken, dass wir Uebersinnliches denken und allgemeine und nothwendige Begriffe haben, da auch die Thiere Erfahrung haben, d. h. Eindrücke empfangen, ohne dass sie durch das Denken uns gleich kämen. Niemand wird wohl zu behaupten wagen, dass die Transscendenz eine Verirrung oder Sophistikation des menschlichen Geistes, dass das begriffliche Denken etwas Abnormes, Krankhaftes sei; denn was allgemein und regelmässig ist, kann nicht abnorm und krankhaft sein. Ferner beruht auf dem begrifflichen, d. h. transscendenten Denken wesentlich unser ganzes Leben, somit müsste auch dieses abnorm und krankhaft sein.

Können die Materialisten mit Recht den Begriff für eine physische Bewegung halten?

Nein. Denn ihre Ansicht widerspricht allen Gesetzen der physischen Bewegung, welche von ihnen selbst anerkannt werden: „Kein Körper bewegt sich selbst. — Es gibt keine Bewegung ohne äussere Ursache der Bewegung. — Ein und derselbe Körper kann nicht zugleich in zwei verschiedene Bewegungen versetzt werden.“ Dem ersten Gesetze widerspricht der Umstand, dass das denkende Subject über sich selbst und das Gedachte denkt. Nach dem zweiten Gesetze müssten auch (als äussere Bewegungsursachen) Objecte übersinnlicher Gedanken ausserhalb des denkenden Subjectes existiren, welche doch von den Materialisten geleugnet werden, nicht materiell sind und darum keine materielle Bewegung verursachen können. Dem dritten Gesetze zuwider verbindet dasselbe denkende Subject in einem verneinenden Urtheile zwei entgegengesetzte Begriffe, z. B. dunkel ist nicht hell.

Kann der Sensualist die Entstehung der Begriffe durch die Transformation der sinnlichen Vorstellung erklären?

Nein. Denn seine Annahme, dass das erkennende Subject bei der Bildung der sinnlichen Vorstellung und des Begriffes sich rein passiv verhalte, widerspricht dem Selbstbewusstsein und dem Wesen lebendiger Vorgänge, als welche beide anzusehen sind; auch hebt sie die Erkenntniss selbst auf, weil wir durch eine sensualistische Transformation zur Erkenntniss der Vorstellungen und der vorgestellten Gegenstände nie gelangen könnten. Ferner widerspricht der Sensualismus dem Gesetze vom zureichenden Grunde und dem des Widerspruches; denn es wird eine Transformation ohne eine bewirkende Ursache angenommen, und die sinnliche Vorstellung, welche den Charakter des Individuellen und Bedingten an sich trägt, wird in einen Begriff transformirt, welcher allgemein und nothwendig ist.

Reicht Locke's Reflexion und Abstraction zur Erklärung hin?

Locke's Reflexion unterscheidet sich nicht in dem Grade von der Sensation, dass durch sie die sinnliche Vorstellung in eine übersinnliche verwandelt werden könnte. Denn durch sie kehrt das erkennende Subject zu dem zurück, was direct durch die Sensation vorgestellt wird; dieses Vorgestellte aber sind Körper und sinnliche Erscheinungen derselben; folglich erreicht die Reflexion als innerer

Sinn, wie sie von Locke näher bezeichnet wird, keineswegs das Uebersinnliche, welches dem Begriffe nicht abgesprochen werden kann. Einen solchen inneren Sinn, der mit sinnlichen Vorstellungen sich befasst, haben auch die Thiere. Ferner verschafft die Reflexion dem denkenden Subjecte Ideen seiner inneren, durch die Sensation bewirkten Operationen; diese Operationen sind aber individuell und bedingt, während die Begriffe den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit an sich tragen. Es ist somit nicht ersichtlich, wie die Ideen der individuellen und bedingten Operationen allgemein und nothwendig werden. Nebstdem entsteht durch die Locke'sche Abstraction nur ein Gemeinbild, d. h. eine allgemeine sinnliche Vorstellung, und ein Gemeinbild ist noch kein Begriff; Gemeinbilder entstehen durch den inneren Sinn, welcher auch dem Thiere zukommt, nämlich durch die sinnliche Phantasie, welche auch das Thier besitzt. Obzwar auf eine Weise, welche der Locke'schen Abstraction ähnlich ist, aus bereits fertigen Artbegriffen ein Gattungsbegriff entsteht, so verdanken die primitiven Begriffe doch der Locke'schen Abstraction nicht ihren Ursprung. Denn diese letztere ist ohne Denken nicht möglich, das Denken aber setzt Begriffe voraus die Locke'sche Abstraction geschieht ja durch Urtheile: „Dies ist ein Gemeinsames, dies ein Besonderes," Urtheile aber bestehen aus Begriffen, so dass dieselbe sich zuletzt in einem Zirkel bewegt.

Was von der Transformation und Abstraction gesagt worden ist, gilt auch theilweise von der Herbart'schen Begriffsbildung. Ausserdem ist über Herbart Folgendes zu bemerken:

I. Die Auffassung der Empfindung als einer „Selbsterhaltung der Seele" ist so eng mit der Herbart'schen Metaphysik verbunden, dass jene mit dieser steht und fällt. Weil die Widerlegung der Herbart'schen Metaphysik zu lang wäre, als dass sie hier unternommen werden könnte, so möge man mir erlauben auf Trendelenburg (Historische Beiträge, Berlin 1867, II. Bd.) und Lotze (Herbart's Ontologie, Zeitschrift für Philosophie, 1843, XI.) hinzuweisen. Diese zwei Philosophen haben die Herbart'sche Metaphysik durch triftige Beweise widerlegt; somit besteht die Empfindung nicht in der Selbsterhaltung der Seele.

II. Nach Herbart hat die Seele gar keine Anlagen und Vermögen, weder Etwas zu empfangen, noch Etwas zu produciren: die Vermögen sind bloss logische Gattungsnamen zur vorläufigen Classification der psychischen Phänomene. Der Herbartianer Volkmann

macht gegen die Vermögentheorie folgende Einwürfe: 1) Wo man von Vermögen spricht, da will man etwas mehr sagen, man will etwas in Demjenigen, das dessen Träger ist, gesetzt haben; denn das Vermögen soll ein diesem inhärirender Grund der Thätigkeit sein. Eine blosse Möglichkeit ist das Vermögen nicht; denn Möglichkeiten bewirken nichts. Die wirkliche Veränderung ist es auch nicht; denn diese geht erst aus ihm hervor. Ein Wesen ist das Vermögen nicht; denn das Wesen ist die Seele. Ein wirkliches Geschehen ist es auch nicht; denn das ist der psychische Vorgang. Was ist also das Vermögen? 2) Die Zahl der Vermögen müsste ins Unendliche wachsen. 3) Der Uebergang des Vermögens aus seiner Ruhe in die Thätigkeit ist unbegreiflich. Der Uebergang setzt ja wieder ein zweites Vermögen voraus, und so geräth man auf eine unendliche Reihe. 4) Die Wechselwirkung der Vermögen ist undenkbar. Denn wirkt ein Vermögen auf das andere, dann ist das Vermögen nicht mehr der innere Grund der Möglichkeit *seiner* inneren Thätigkeit, sondern zugleich auch die äussere Ursache der Wirklichkeit der Thätigkeit in dem andern. Wirkt aber erst die Thätigkeit eines Vermögens auf die Thätigkeit eines andern, dann wirken die Seelen*thätigkeiten* auf einander und die Vermögen sind dabei eine leere nutzlose Zuthat. 5) Die Vermögentheorie ist mit der Einfachheit der Seele unvereinbar.

Bevor die Vermögentheorie auseinandergesetzt wird und die Einwendungen dagegen widerlegt werden, wollen wir untersuchen, was die Vorstellungen nach Herbart sind. Herbart betrachtet die Vorstellungen als Kräfte; er nimmt also statt einiger wenigen Vermögen eine unendliche Zahl von Kräften an. Sind nun diese Kräfte etwas rein Imaginäres oder etwas Wirkliches? Die innere Erfahrung sagt uns, dass die Vorstellungen, wiewohl sie nicht Substanzen sind, doch ein Sein und zwar ein accidentelles Sein besitzen. Wie sollen wir uns diese accidentellen Dinge, welche Herbart für Kräfte hält, denken? Sind sie ausserhalb der Seele? Das wohl nicht. Wenn sie also innerhalb der Seele existiren, was sind denn diese Kräfte? Das Wesen der Seele sind sie nicht; erst nach Herbart hat *Beneke* die Seele für die Gesammtheit ihrer mit einander vereinigten Kräfte oder Vermögen erklärt. Sie müssen Accidentien der Seele sein. Aber von einem accidentellen Sein will Herbart nichts hören. Also gibt es eine unendliche Zahl von Kräften, von denen man nicht weiss, was sie sind, welche also vollständig in der Luft schweben; denn

wir haben gehört, dass Herbarts Theorie von der Selbsterhaltung völlig unrichtig ist.

Die Vermögentheorie beruht auf dem unleugbaren Causalitätsprincip und lässt sich folgendermassen rechtfertigen:

1) Was ist ein Seelenvermögen? Es ist das nächste Princip der menschlichen Thätigkeit. Es hat einen wesentlichen Bezug nicht nur auf die Thätigkeit, deren Princip es ist, sondern auch auf das Object, mit welchem es sich beschäftigt; das Object ist für dasselbe das äussere Ziel, die Thätigkeit das innere. Das letzte Princip der Thätigkeit ist aber die Seele selbst, insoferne sie von Natur aus im Stande ist, eine bestimmte Art von Acten zu setzen.

2) In der Seele des Menschen sind mehrere Vermögen anzunehmen. Denn die Seele setzt specifisch verschiedene Thätigkeiten: sie denkt, sie fasst Entschlüsse, sie verabscheut, sie belebt den Leib, sie nimmt durch das Auge die Farben wahr und durch das Ohr den Schall; das Alles thut sie nicht auf einmal zu gleicher Zeit, nicht immer, nicht beständig. Wo aber eine Thätigkeit ist, da muss auch das Vermögen dazu vorausgesetzt werden; ebenso müssen wir aus specifisch verschiedenen Thätigkeiten auf specifisch verschiedene Vermögen schliessen. Wenn wir in der physischen Welt Kräfte voraussetzen, warum sollten wir es nicht bei der Seele? Ja freilich, wenn Herbart von vornherein einen solchen Begriff von der Seele und ihren Thätigkeiten entwirft, der jedes Vermögen ausschliesst, so widerstreitet das Vermögen der Seele: aber dann modelt Herbart die Dinge nach seiner Willkür, während der Mensch in seinem Erkennen sich doch nach den Dingen richten soll. Die Annahme mehrerer Seelenvermögen hat ihren Grund 1. in dem Vergleich des Menschen mit Gott. Denn während Gott allein als absolutes Wesen durch seine Wesenheit selbst im ewigen Besitze alles Guten ist, da es in ihm kein von dieser Wesenheit unterschiedenes Wirken oder Vermögen gibt, bringt es hingegen die Bedingtheit des menschlichen Wesens mit sich, dass der Mensch zur Glückseligkeit nur durch eine sehr mannigfaltige Aeusserung von vielerlei Kräften und Fähigkeiten im Laufe der Zeit gelange. 2. Die menschliche Seele steht gleichsam auf der Grenze der geistigen und leiblichen Wesen. Der geistigen Welt angehörend, ist sie bestimmt, die Lebensform des Leibes zu sein; ausser den Vermögen des vernünftigen Erkennens und Wollens hat sie daher auch vegetative und sinnliche Kräfte.

3) Die Vermögen sind unter einander und von der Seele reell verschieden. Denn die Vermögen verhalten sich zur Seele ähnlich, wie die Werkzeuge zum Künstler, wie die Organe zum Körper. Die Werkzeuge und Organe aber sind sowohl unter sich, als auch von dem Subjecte, welches sich ihrer bedient oder mit ihnen ausgerüstet ist, reell verschieden. Ferner kann ein Vermögen ohne ein anderes entwickelt und verwirklicht werden; eines vervollkommnet sich, während ein anderes geschwächt wird oder auch verloren geht; einige haben wir mit den Thieren gemein, durch andere sind wir über sie erhaben. Wenn aber die Vermögen unter einander reell verschieden sind, so müssen sie auch von der Seele reell verschieden sein, weil diejenigen Dinge, welche unter einander verschieden sind, zusammengefasst mit einem dritten Dinge nicht identificirt werden können. Was in der Mathematik gilt, z. B. $5 + 2 + 6 = 13$, kann auf unseren Fall nicht angewendet werden. Jedoch, wiewohl die Vermögen unter einander verschieden sind, herrscht unter ihnen eine Ordnung der Zeit, der Abhängigkeit, der Bethätigung; denn die minder vollkommnen werden früher entwickelt als die vollkommenern, die höheren lenken und unterstützen die niederen, und die niederen dienen den höheren; die Bethätigung eines Vermögens regt ein anderes zur Bethätigung an.

4) Die Seele ist für die Vermögen die Zweckursache, und gewissermassen die bewirkende und materiale Ursache. Denn alle Vermögen sind um der Seele willen, damit sie durch dieselben wirken könne; indem dieselben in der Seele ihren inneren Grund haben, aus dem und durch den sie sind, wachsen sie gleichsam natürlich aus der Seele hervor, welche eine solche Wesenheit besitzt, dass ihr dieselben als Eigenthümlichkeiten gebühren; die Seele nimmt dieselben in sich auf und ist ihre Trägerin. Jedoch ist sie nicht auf gleiche Weise Trägerin derselben, da die organischen Vermögen, wie aus der Betrachtung der einzelnen Vermögen erhellt, in den von der Seele belebten und informirten Organen ihren Sitz haben.

Nachdem wir nun wissen, worin die Seelenvermögen bestehen, können wir auf jene vom Herbart'schen Standpunkte gemachten Einwendungen antworten: 1) Die Seele ist ein in ihrer Art vollendetes Wesen; der Vermögen bedarf sie, um als Wesen ihrer Art wirken, sich bilden und vervollkommnen zu können. Die Seele hat ein substantiales Sein; die Vermögen, als ruhende Qualitäten der Seele aber ein accidentales Sein; das Sein der Seele geht dem Sein der Ver-

mögen der Natur nach vorher. Es ist also der Begriff des Vermögens durchaus kein leerer. 2) Die Zahl der Vermögen wächst nicht in das Unabsehbare. Denn die Seelenvermögen sind aus guten Gründen nur folgende: das vegetative, das locomotive, das sensitiv apprehensive, das geistig apprehensive, das sensitiv appetitive und das geistig appetitive. Die fünf äusseren Sinne, der innere Sinn, die Phantasie, das Gedächtniss, die sinnliche Urtheilskraft sind besondere Functionen der Einen perceptiven Sinnlichkeit; Vernunft, Verstand, kalleologischer Geschmack, Gewissen sind ebenfalls besondere Functionen einer und derselben geistigen Erkenntnisskraft: der Intelligenz oder der Vernunft im weiteren Sinne des Wortes; das höhere Gedächtniss ist eine Vollkommenheit dieser Einen Erkenntnisskraft, welche von dem niederen Gedächtniss in derselben Weise abhängig ist, wie die Intelligenz überhaupt von der perceptiven Sinnlichkeit. Diese Zahl ist doch nicht unabsehbar; sie ist voll und wächst nicht mehr. Weil der Mensch nicht absolut vollkommen ist wie Gott, bei dem es kein von der Wesenheit unterschiedenes Wirken oder Vermögen gibt, so hat er Vermögen; weil er unter den geschöpflichen Wesen nicht das vollkommenste ist, da wir vollkommnere Geschöpfe wenigstens denken können, und weil er das intellectuale Leben mit dem sensitiven und vegetativen in seinem Wesen verbindet, so hat er mehrere Vermögen. Wo ist da ein Widerspruch? — Wenn ein Herbartianer sagt, man müsste ja eine unendliche Zahl bloss von Gedächtnissvermögen annehmen, z. B. Wort-, Zahlen-, Personen-, Titel-, Moden-, Weingeschmacksgedächtniss, so antworten wir ihm, dass es gerade so nur ein Gedächtniss gibt, wie es nur ein Gesicht für alle Farben, ein Gehör für alle Töne gibt. 3) Den Uebergang des Vermögens zur Thätigkeit bewerkstelligt die Seele durch das Vermögen selbst unter dem Einflusse des gehörigen Objectes; dazu ist kein neues Vermögen nothwendig. 4) Die gegenseitige Einwirkung der Vermögen wird vermittelt durch ihre Einigung in der Einen Seelensubstanz. 5) Die Seele ist nicht metaphysisch einfach, wie das höchste Wesen, Gott, sondern nur physisch einfach gegenüber den physisch zusammengesetzten Körpern, wobei die Vermögen immerhin Accidentien der Seele sein können.

III. Das „Verschmelzen und Gehemmtwerden" der Vorstellungen, das „Zurückgedrängtwerden derselben unter die Schwelle des Bewusstseins" und das „Emportauchen" in dasselbe sind Metaphern, welche, aus der unorganischen Natur genommen, Herbart verleitet haben,

psychische Acte, also schlechthin einfache und immaterielle Vorgänge, (— so fasst Herbart selbst die Empfindungen und Vorstellungen auf —) nach Art physischer, von den psychischen wesentlich verschiedener Acte zu behandeln. Demgemäss unterwirft Herbart die Intensitätsverhältnisse der Vorstellungen mathematischer Berechnung. Dies ist aber in der Philosophie unstatthaft. Denn die Mathematik sieht zwar davon ab, was Gegenstand der Naturwissenschaften ist, betrachtet aber immerhin Eigenschaften der Körper, die ausser der Materie nicht wirklich, wenn auch ohne Materie vorgestellt werden können. Jedoch die Philosophie vollzieht die höchste Abstraction, indem sie auch von den mathematischen Eigenschaften absieht und uns Vorstellungen dessen gibt, was ohne Materie sowohl sein als gedacht werden kann, und indem sie ferner die sinnliche Welt mit ihren Erscheinungen aus den allgemeinsten Gesetzen zu begreifen, aus derselben die übersinnliche zu erkennen sucht. Lotze beweist an angef. Stelle, dass Mathematik wohl in der Physik, nicht aber in der Philosophie anwendbar sei. Dies gilt aber umsomehr von der Psychologie, deren Gegenstand, die Seele, wie Herbart selbst behauptet, unkörperlich, immateriell ist. Daraus ersieht man, dass Herbart den Materialismus zwar vermeiden will, aber nicht vermieden hat.

IV. Man kann Herbart nicht beistimmen, wenn er sagt, dass die Vorstellungen solche Empfindungen seien, welche nach Wegfall ihrer veranlassenden Ursachen doch noch in der Seele zurückbleiben. Denn jede Perception schliesst nothwendig mehr oder weniger zwei Momente in sich, eine doppelte Beziehung: nämlich zu dem percipirten Objecte und zu dem percipirenden Subjecte; in dieser Beziehung heisst sie Empfindung, in jener Vorstellung. Das dürfte das richtige Verhältniss sein. Wenn ferner der Begriff nach Herbart das Resultat der Hemmung des einer Vorstellungsgruppe oder einem Gemeinbilde anhangenden Ungleichen ist, so finden wir keinen hinreichenden Unterschied zwischen dem Gemeinbilde, d. h. einer sinnlichen Vorstellung, in welcher eine mehreren Gegenständen gemeinschaftliche Erscheinung erkannt wird, und dem Begriffe, d. h. einer übersinnlichen Vorstellung, in welcher das einer Art von Gegenständen zukommende Wesen erkannt wird. Das Gemeinbild gibt vielmehr für das Denken die nächste Grundlage der Begriffsbildung ab, indem das denkende Subject durch die äussere Form und Erscheinung des Gegenstandes, welche ihm das äussere Wahrnehmungsvermögen, oder der innere Sinn als Einbildungskraft dar-

bietet, zum Wesen desselben vorzudringen sucht. Endlich ist zwar nicht zu leugnen, dass die Begriffe nicht bloss bei einzelnen Menschen, sondern noch mehr in verschiedenen Menschen verschieden sind, dass sie schwanken und an Unsicherheit leiden. Dies hat aber nicht etwa seinen Grund in einem von Herbart angenommenen Schweben und Schwanken zwischen entgegengesetzten Bestimmungen, welche einem Gemeinbilde anhangen, sondern vielmehr in der Einbildungskraft, welche an den im Denken gesetzten idealen Gedanken immer sogleich herantritt, ihn mit einem sinnlichen Bilde sozusagen bekleidet, um ihn zu versinnlichen, anschaulich zu machen und so lebhafter vor das Bewusstsein zu stellen; dieses sinnliche Bild ist aber bei verschiedenen Menschen verschieden, ja es ist sogar bei einem und demselben Menschen nicht immer dasselbe. Wer also keinen scharfen Unterschied zwischen dem Begriffe und der ihn begleitenden sinnlichen Vorstellung macht, dessen Anschauung muss an den oben angeführten Fehlern leiden. Es ist ganz richtig von Herbart bemerkt worden, dass es nur *einen* Begriff von einem Gegenstande gebe; denn die ganze, volle Wahrheit ist nur eine, während unsere Erkenntnisse von einer und derselben Sache sehr mannigfaltig sein können, und zwar nicht nur, wenn wir jenen Unterschied zwischen Begriff und sinnlicher Vorstellung nicht machen, sondern auch wenn wir dem Begriff beifügen, was der betreffende Gegenstand des Begriffes nicht hat, oder wenn wir den Begriff mehr oder weniger bestimmt denken. Dieser *eine* Begriff ist ganz gewiss, wie Herbart bemerkt, das Ideal unseres Denkens; nur erlaube ich mir zu bemerken, dass man passender einen Unterschied ziehen sollte zwischen *Begriffen*, welche der Mensch nach bereits vorhandenen Objecten der Wahrheit gemäss zu bilden sich bemüht, und zwischen *Ideen*, welche als Gottes Gedanken von Ewigkeit früher, als die nach ihnen geschaffenen Dinge, und somit für die Begriffe des nach Gott denkenden Menschen Vorbilder sind, — als zwischen psychischen und logischen Begriffen. Jedoch haben wir uns von der Frage, welche uns jetzt beschäftigt, entfernt; erst später wollten wir ja von dem Verhältnisse der Begriffe zu den Ideen sprechen. Auch hat man zur Bildung vollkommener, vollständiger und ganz bestimmter Begriffe Urtheile nöthig, wie ebenfalls Herbart ganz richtig bemerkt. Es handelt sich für uns aber darum, zu erfahren, *wie* Begriffe vor einem Urtheile, das bereits fertige Begriffe voraussetzt, entstehen. Und da glaube ich hinreichend bewiesen zu haben, dass uns Herbart keinen genügenden Aufschluss gibt.

III. Der Traditionalismus.

Die Traditionalisten, als deren Anführer Ambr. de Bonald gilt, suchen den Ursprung unserer Begriffe in der Sprache und dem durch die Sprache vermittelten Unterricht. Ihre Lehre ist folgende: Der Mensch kann durch eigene Denkthätigkeit zu keiner intellectuellen Erkenntniss gelangen, er muss sie von anderen Menschen erhalten, welche dieselbe bereits besitzen; das Mittel hiezu ist die Sprache und der Unterricht, welche ihren Inhalt aus der allgemeinen Ueberlieferung, Tradition schöpfen. Die Quelle dieser Ueberlieferung ist die positive göttliche Offenbarung. Wie bringt nun das mündliche, sinnliche Wort den geistigen, übersinnlichen Gedanken in der Seele hervor? Bonald weiss es nicht und antwortet mit Bildern und Gleichnissen: „In einem dunkeln, lichtlosen Raume können die verschiedensten Gegenstände beisammen sein; wir sehen sie nicht. Sobald aber das Licht darauf fällt, sehen wir sie und können sie unterscheiden. Einem solchen dunkeln Raume gleicht unsere Intelligenz. Es sind in ihr die verschiedensten Ideen vorhanden, aber wir bemerken sie nicht. Erst wenn das Licht des Wortes darauf fällt, werden sie uns sichtbar und unterscheidbar.“ Oder: „Das Wort prägt das die Prägung abwartende Gold, macht das mit farbloser Tinte beschriebene Papier leserlich.“ Natürlich beweisen blosse Bilder und Gleichnisse nichts.

Auch Löwe, wiewohl kein Traditionalist, erklärt in seinem „Lehrbuche der Logik“ (Wien 1881, S. 14, 15, 16) die Entstehung des Begriffes durch das Wort. Nach ihm bildet sich durch eine der Locke'schen ähnliche Abstraction das Gemeinbild, die Materie und der eigentliche objective Inhalt des Begriffes; dieses Product des mechanisch verlaufenden Vorstellungsprocesses ist zwar im vorstellenden Subjecte, aber noch nicht für dasselbe vorhanden. Soll das Subject nun zu dieser Erkenntniss gelangen, so muss es der durch jenen Process bewerkstelligten Scheidung der gemeinsamen Theilvorstellungen von den individuellen inne werden, damit es die Scheidung zur Unterscheidung bringe, und die Gruppe der gemeinsamen lichteren Theilvorstellungen als ein Ganzes für sich und im Gegensatze zu den individualisirenden minder lichten sowie zur Gesammtvorstellung, deren Bestandtheil sie ist, erfassen. Das in solcher Weise aus dem Einzelbilde herausgegriffene, für sich ergriffene und dem Einzelbilde gegenübergesetzte Gemeinbild ist

der Begriff. Weil aber die vorstellende Thätigkeit ihrer Natur nach nothgedrungen auch dem Gemeinbilde gegenüber sich stets imaginirend bethätigt und irgend ein nebelhaftes Bild eines Individuums an dessen Stelle setzt, so müsste der ganze Process der Begriffsbildung scheitern, wenn der vorstellenden Thätigkeit nicht ein Medium dargeboten würde, an welchem sie das Gemeinbild, unbeschadet seiner Abstractheit, festzuhalten vermöchte. Dieses Medium ist das Wort, weil es kein Abbild des Allgemeinen, wohl aber ein dasselbe repräsentirendes und der vorstellenden Thätigkeit zugängliches Gebilde, ein Zeichen ist. Das dem so sein muss, lässt sich nicht beweisen; aber thatsächlich leistet die Wortsprache diesen Dienst. Zur selben Zeit werden beide, Wort und Begriff, gebildet. Dass nach Löwe auch ein Urtheil zu gleicher Zeit gebildet wird, sei nur kurz erwähnt; der erste Denkact bringt den ersten Begriff durch das erste Urtheil mittelst des ersten Wortes hervor.

Gegen die Traditionalisten ist einzuwenden:

1) Der menschliche Geist ist zwar passiv und receptiv, insofern er aus der Potentialität zur Actualität übergeht und eine Vollkommenheit erhält, die er früher nicht hatte. Jedoch ist diese Passivität nicht so zu verstehen, als ob der menschliche Geist, wenn irgend ein Object der Erkenntniss sich ihm auf eine geeignete Weise darbietet, durch seine Kraft nicht in Actualität übergehen, somit von dem Object keinen Begriff bilden könnte. Die Ansicht der Traditionalisten widerspricht dem Selbstbewusstsein, welches uns sagt, dass der menschliche Geist in der intellectualen Erkenntniss als lebendiges, eigenthätiges Princip auftritt, und führt stracks zum Sensismus, weil das Wort etwas Materiales ist, das Materiale aber nur auf die Materie, nicht auf den Geist unmittelbar einwirken kann.

2. Die Sprache ist nicht unumgänglich nothwendig zur Bethätigung der Denkkraft überhaupt; ohne Sprache braucht die Denkkraft des Menschen nicht in der reinen Potenz zu bleiben. Dafür bürgen uns genaue und umfassende Beobachtungen, welche an Taubstummen angestellt wurden, bevor sie in einem Institute Unterricht genossen; es hat sich dabei herausgestellt, dass dieselben nicht ganz und gar ohne alle Begriffe seien. Ferner geht unser Denken oft so schnell und blitzartig vor sich, dass wir die Gedanken durch Worte auszudrücken nicht im Stande sind; auch erinnern wir uns oft ganz klar an gewisse Gegenstände, ohne die passenden Worte dafür zu finden; oft haben wir von unseren Gemüthszuständen klares

Bewusstsein, können dieselben aber durch Worte nicht ausdrücken. Was nun den höchst seltenen Fall anbelangt, dass Menschen von Jugend auf von aller gesellschaftlichen Verbindung mit Anderen ihres Gleichen abgeschlossen ausser der Sphäre der Sprache und des Unterrichtes stehen, so ist es noch sehr fraglich, ob sie wirklich keine Begriffe haben; und wenn sie auch in geistiger Beziehung ganz unentwickelt wären, so läge doch die Schuld nicht so sehr an der Abschliessung von dem Einflusse der Sprache und des Unterrichtes, als vielmehr an der körperlichen Verwahrlosung, welche die Entwickelung des Geistes hindert. Wenn wir aber die vollkommene Entwickelung der menschlichen Denkkraft berücksichtigen, so ist nicht zu leugnen, dass Sprache und Unterricht nothwendige Bedingungen dazu sind. Ferner besteht zwischen dem Worte und dem Begriffe thatsächlich kein so natürlicher Zusammenhang, wie z. B. zwischen dem Rauche und dem Feuer, oder zwischen der von einem Thiere hinterlassenen Spur und dem Thiere selbst, oder zwischen einem Gegenstande und seinem Bilde, wiewohl es wahrscheinlich ist, dass ursprünglich eine gewisse Beschaffenheit der Laute und ihrer Verbindungen die ersten Menschen veranlasst haben mag, sie zum Ausdrucke bestimmter, vorher gebildeter Begriffe zu gebrauchen. Folglich kann das Wort für sich allein keinen Begriff im Geiste des Menschen hervorbringen, auch dann nicht, wenn das Verhältniss ein natürliches wäre, weil ja das natürliche Zeichen zur Bezeichnung mehrerer ähnlicher Gegenstände dienen könnte. Darum prägt man dem Kinde ein Wort nicht in der Absicht ein, um den entsprechenden Gedanken in ihm zu erzeugen, sondern man zeigt ihm den Gegentsand, um in ihm den Begriff zu erwecken, und dann sagt man ihm, wie der Gegenstand heisst. Auch der Unterricht setzt voraus, dass der Schüler bereits denkt; sonst wäre derselbe mechanisch und vergeblich. Dies wissen wir aus der Erfahrung.

3. Die allgemeine Ueberlieferung ist zwar in der Philosophie nicht schlankweg zu verwerfen; jedoch stützt sich ihre Geltung auf ein Kriterium der individuellen Vernunft, da es für einzelne Menschen nicht so leicht möglich ist, die gesammte Ueberlieferung kennen zu lernen, und bei verschiedenen Völkern und zu verschiedenen Zeiten auch vielfach Anschauungen sich finden, die einander entgegengesetzt sind. Auch hat die Philosophie nicht die blosse Aufgabe, den Inhalt dieser Ueberlieferung gläubig hinzunehmen und zu verarbeiten.

4. Die Quelle der allgemeinen Ueberlieferung kann nicht eine göttliche positive Offenbarung sein. Denn diese nimmt der Mensch durch den Glauben auf; dieser Glaube aber setzt voraus, dass ich von der Existenz Gottes aus Vernunftgründen überzeugt bin und die Möglichkeit und Wirklichkeit der göttlichen Offenbarung erkannt habe.

Auch Löwe kann man aus folgenden Gründen nicht Recht geben:

1. Löwe erklärt die Bildung des Begriffes theilweise durch die Locke'sche Abstraction.

2. Er fasst das Verhältniss des Wortes zum Begriffe unrichtig auf.

3. Er lässt mit dem Begriffe und Worte zu gleicher Zeit das Urtheil entstehen, in welchem das Verhältniss des Gemeinbildes zur Einzelvorstellung bestimmt sei. Dies kann aber kein eigentliches, logisches Urtheil sein, weil ein solches Urtheil aus zwei bereits fertigen Begriffen besteht.

IV. Der Ontologismus.

Die Ontologisten endlich sind der Ansicht, dass die Bildung der Begriffe in uns durch die Idee Gottes, welche der menschliche Geist aus einer unmittelbaren Anschauung des göttlichen Seins schöpft, bedingt und vermittelt sei. Vorbereitet wurde der Ontologismus insofern von Plato, als er unter den Ideen, welche die menschliche Seele geschaut hat, die Idee des Guten für die höchste hielt und mit der obersten Gottheit identificirte. Weiterentwickelt wurde er von den Neuplatonikern, z. B. von Plotin, welcher meint, dass der göttliche *νοῦς* auch den einzelnen Menschenseelen immanent und in denselben der Grund ihrer Vernünftigkeit sei. Zu seinen Vorläufern gehören auch einige arabische Philosophen, z. B. Avicenna, welcher Aristoteles missverstehend dafür hält, dass der thätige Verstand, das letzte Glied in der rein geistigen Emanation Gottes, ein von der individuellen Menschenseele getrenntes, für sich seiendes Princip, allgemein und in allen Menschen Einer sei, dass der mögliche Verstand, nachdem durch die sinnliche Vorstellung die erforderliche Disposition oder Vorbereitung bewerkstelligt worden ist, sich zu dem thätigen hinwende, um von ihm die intelligibele Species des zu erkennenden Dinges zu erhalten.

Der Erste, welcher das ontologistische System in seinen Hauptzügen feststellte, war wohl Marsilius Ficinus. Seine Ansicht ist in Kürze folgende: Wie zu jeder sinnlichen, so ist auch zu jeder intellectuellen Erkenntniss ein Object erforderlich, das wir erkennen. Das Object der intellectuellen Erkenntniss ist im Gegensatze zu dem der blossen sinnlichen Erfahrung das wahre Wesen der Dinge. Die Erkenntniss des wahren Wesens der Dinge können wir aber nicht aus den sinnlichen Dingen selbst schöpfen, weil aus denselben keine intelligibele Species gewonnen werden kann. Wir erkennen es also nur in der göttlichen Idee, die das wahre Wesen der Dinge ausdrückt. Durch den äusseren, sinnlich wahrgenommenen Gegenstand wird der Geist an die ihm angeborene intelligibele Species des Gegenstandes erinnert, und indem er derselben sich bewusst wird, schaut er durch dieselbe die Idee des Gegenstandes, welchem die angeborene Species entspricht, unmittelbar in Gott an. Der Cartesianischen Lehre von den angeborenen Ideen gab dessen Anhänger Malebranche eine andere Richtung, indem er sich dem Ontologismus zuwendend behauptete, dass die Ideen in uns entstehen, indem wir sie in Gott anschauen; dass diese Anschauung darum möglich sei, weil alles endliche und besondere Sein, das wir erkennen, nur ist durch die Theilnahme an dem unendlichen allgemeinen Sein, das Gott ist, und weil Gott als das unendliche allgemeine Sein alle Ideen der Dinge in sich schliessend unserem Geiste stets innerlich unmittelbar gegenwärtig ist; dass endlich die sinnliche Erfahrung nur eine gelegenheitliche Ursache für uns sei, die entsprechende Idee in Gott anzuschauen. Systematisch hat endlich Gioberti den Ontologismus durchgeführt und ihm auch den Namen gegeben. Seine Ansichten sind folgende: Die logische Ordnung muss der ontologischen congruent sein; darum muss Gott das Ersterkannte sein, und nur aus dieser Erkenntniss kann alle anderweitige Erkenntniss erfolgen; diese Erkenntniss besteht darin, dass wir Gott unmittelbar, zwar nicht nach seiner Wesenheit, wohl aber insofern er das absolute unendliche Sein ist und andere von ihm selbst verschiedene endliche Dinge actuell schafft, und sodann in Gott alles Uebrige schauen; zu dieser directen, und darum unbewussten, unmittelbaren Anschauung Gottes und aller Dinge in ihm tritt die bewusste, auf der Reflexion beruhende Erkenntniss Gottes hinzu.

Consequent führt der Ontologismus zum Theosophismus, welchem die Anhänger der Vedanta-Philosophie, die Neuplatoniker,

Jakob Böhme, Carl Chr. Friedr. Krause, Baader huldigten. Nach Krause, der sein System „Panentheismus" nennt, offenbart sich Gott selbst in der Vernunft als Urwesen im Menschen und erzeugt in ihm die Gotteserkenntniss, das Gottgefühl und die Gottliebe; Gott aber ist die Welt, enthält die Welt in sich, lebt in derselben sein Leben und bringt dasselbe darin zur Offenbarung; folglich involvirt die Gotteserkenntniss die Erkenntniss der Welt. Der Theosophismus ist also nur eine Art des Pantheismus, welcher Gott mit dem All der Dinge oder mit der Welt für einerlei erklärt. Der Pantheismus muss aber gerade so, wie sein Extrem, der Materialismus, für das absurdeste aller Systeme, für das Grab der Philosophie gehalten werden. Auch kann nichts so sehr die Philosophie discreditiren, wie diese zwei extremen Systeme, welche übrigens einander hervorrufen und zuletzt in einander übergehen.

Doch lassen wir die Consequenzen auf sich beruhen und betrachten das System selbst.

1. Die Ordnung unseres Erkennens ist thatsächlich nicht ganz congruent der Ordnung des Seins. Denn unsere Erkenntniss beginnt mit der Erfahrung, welche ontologisch später ist, da ihre Gegenstände Wirkungen sind, und erforscht die Ursachen, welche ontologisch früher sind.

2. Die unmittelbare Anschauung Gottes ist unmöglich, da sie eine Proportion zwischen dem Anschauungsvermögen und dem angeschauten Gegenstande voraussetzt, welche zwischen dem endlichen Intellect des Menschen und dem unendlichen Wesen nicht obwaltet.

3. Die Annahme einer unmittelbaren Anschauung Gottes widerspricht der Geschichte sowie der Entwickelung des Einzelnen. Denn gar Viele hatten und haben einen unvollkommenen, dunkeln, falschen Begriff von Gott; der Einzelne gelangt erst zur Kenntniss Gottes durch Schlüsse und Offenbarung. Was aber unmittelbar angeschaut wird, das wird allsogleich und vollkommen erkannt.

4. Von der unmittelbaren Anschauung Gottes haben wir kein Bewusstsein; dieses müssten wir aber wenigstens auf dem Wege der Reflexion gewinnen können. Und es ist eine leere Ausflucht der Ontologisten, wenn sie sagen, dass sich diese Anschauung deshalb unserem Bewusstsein entzieht, weil wir an sie gewöhnt sind.

5. Die Annahme der unmittelbaren Anschauung Gottes beruht auf der Verwechselung des allgemeinen abstracten Seins mit dem

unendlichen Sein Gottes; jenes schwebt unserem erkennenden Geiste stets vor, nicht aber dieses.

6. Nach den Ontologisten schauen wir Gott unmittelbar nicht nach seiner Wesenheit, sondern insofern er das absolute Sein ist. Darin aber widersprechen sie sich selbst. Denn das absolute Sein ist von dem göttlichen Wesen nicht reell verschieden, so dass in jenem auch dieses unmittelbar angeschaut werden müsste. Unser Denken erfasst wohl ein göttliches Attribut ohne das andere, aber doch nur deshalb, weil dasselbe kein unmittelbares Schauen ist.

7. Die Ideen der Dinge können in Gott nicht unmittelbar angeschaut werden, wenn nicht auch zugleich die göttliche Wesenheit an sich unmittelbar angeschaut wird; denn es gibt keinen realen Unterschied zwischen den göttlichen Ideen und der göttlichen Wesenheit.

8. Gioberti behauptet ohne Grund, dass wir die Dinge in dem Schöpferacte Gottes schauen. Vielmehr kennen Viele die Schöpfung nicht oder leugnen sie; und wer sie annimmt, muss dieselbe erst durch eigene, noch lange nicht auf der Oberfläche liegende Gründe mühsam beweisen.

9. Wenn wir Etwas als endlich, bedingt und relativ erkennen sollen, so müssen wir durchaus nicht, wie die Ontologisten verlangen, das Unendliche, Nothwendige und Absolute zuvor erkannt haben.

(Schluss folgt.)

Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre.

Dargestellt von Joseph Anton Endres.

(Fortsetzung.)

Die Frage über die „causa formalis“ der Seele gestaltet sich unmittelbar zu der anderen, ob die menschliche Seele aus Materie und Form zusammengesetzt sei. Die Antwort hierauf lautet bejahend. Die menschliche Seele ist zusammengesetzt aus einer geistigen Form und Materie. Beide sind jedoch gänzlich verschieden von ihren Correlaten in der Körperwelt, der siderischen sowohl als der irdischen; denn die Grundbestimmung der körperlichen Materie liegt in der Ausdehnung, und eine solche kann für die geistige Materie nicht bestehen [1]).

Mit dieser Lehre steht Alexander an der Spitze einer das ganze Mittelalter hindurch zahlreich vertretenen Gefolgschaft. Die ganze ältere Franziskanerschule hat sich ihm hierin angeschlossen mit der darum allerdings um so merkwürdigeren Ausnahme seines unmittelbaren Schülers und gleichzeitigen Collegen Johannes von Rupella [2]). Auch Skotus, der Begründer der neueren Schulrichtung des Ordens, macht sie ganz zu der seinen. Er weist uns auch mit einer allen Zweifel ausschliessenden Bestimmtheit auf die Quelle hin, aus der sie ursprünglich hergeflossen war, wenn er sagt: „Ego autem ad positionem Avicebronis redeo“ [3]). Es ist also die „materia universalis“ Avicebrons, in welcher ihr erster Grund zu suchen ist. Die ältere Franziskanerschule hat sich allerdings mit einer derartigen

---

[1]) Anima humana dicitur composita ex materia et forma intellectuali. Nullatenus autem sic habet materiam et formam, sicut dicuntur corpora habere materiam et formam, sive sint coelestia sive inferiora; materiae enim corporalis terminus est magnitudo, spiritualis autem materiae non est terminus. qu. 61. m. 1. res.

[2]) Spiritualia, ut anima humana, compositionem habent ex partibus essentialibus, quae partes sunt quod est et quo est . . et non habent compositionem, quae est ex materia et forma. Domenichelli op. c. p. 121.

[3]) De rer. princ. qu. 8. n. 24.

Bestimmtheit auf den jüdischen Philosophen nicht berufen. Ihr Streben war mehr darauf gerichtet, die Voraussetzung einer geistigen Materie rationell zu erweisen und ihre Haltbarkeit mit Gründen des Aristoteles selbst zu stützen. In der That war es auch nur das Festhalten an einer geistigen Materie im Allgemeinen, wozu Avicebron die Veranlassung gab. Denn wie erwähnt wurde, hatte die materia universalis in der christlichen Schule eine ganz wesentliche Umwandlung erfahren. Und in dieser Umwandlung wie sie gerade durch die Opposition gegen Avicebron hervorgerufen wurde, ist sie denn nicht nur von Alexander angenommen worden, sondern scheint überhaupt die herrschende in der christl. Scholastik gewesen zu sein, bis der wahre Aristoteles selbst genauer bekannt wurde.

Was nun die Gründe betrifft, mit denen Alexander seine Ansicht von der Zusammensetzung der Seele einführt, so sind es zunächst ferner abliegende und häufig nur aus dem Gedächtnisse citirte Stellen, die er dem Boethius und Dionysius Areopagita zuschreibt: „In omni eo, quod est citra primum, est hoc et hoc; post monadem sequitur binarius." Direct aber auf eine Materie und Form und damit auf eine Zusammensetzung der Seele scheint ihm zu weisen, dass kein Gegenstand nach der gleichen Beziehung sich zugleich activ und receptiv verhalten könne. Ferner finde sich in der Seele ein Intellect mit der Fähigkeit, Alles zu wirken, und ein anderer, mit jener Alles zu werden[1]), also verschiedene Fähigkeiten, denen nothwendig verschiedene Theile des Princips zu Grunde liegen müssen. Jedes Wirkende sodann, dessen Act nicht mit der wirkenden Substanz selbst identisch sei, trete nur durch einen Theil seines Wesens in Thätigkeit. Nur im göttlichen Wesen ist aber der Act und seine Substanz identisch. Wiederholt aber und am stärksten betont er die eigene Subsistenz der menschlichen Seele im Unterschiede von andern Wesensformen. Die Seele, bemerkt er hier wiederum, ist nicht lediglich Form[2]), sie ist Substanz neben ihrem Körper. Und auch das ist ein Beweis von dem ursprüng-

1) Cf. Arist. De an. III. 5. 430 a 12 ss.

2) Non est simile de forma et anima. Forma enim praeter hoc, quod est materiae forma, non habet aliquam actualitatem. Sed anima praeter hoc, quod est anima, habet virtutem quandam, secundum quam dicitur habere compositionem propriam, cui respondet agere et pati, etiam cum est separata, qu. 61. m. 1. res.

lichen Zusammenhange seiner Gedanken mit jenen Aviccbrons. Denn ein Grundsatz des letzteren lautet: „So gewiss Alles was wahrhaft ist, Substanz ist, so gewiss hat Alles Materie und Form an sich“[1]).

Auf die Eine und wahre „causa efficiens“ der Seele hinzuweisen, war schon mehrfach Gelegenheit geboten. Darum handelt es sich für Alexander nur mehr darum, besonders hervorragende Irrthümer in diesem Punkte aufzuführen und als solche zu charakterisiren. Dies ist vor allem die Herleitung der Seele aus der Einen und allgemeinen Weltseele.

Falsch ist also die Lehre, welche jede Bewegung auf der Erde aus der Himmelsbewegung und jegliche Seele aus der Weltseele hervorgehen lässt. Nach ihr bestände nur diese Eine Seele des Universums, die sich zu dessen Theilen ebenso verhielte, wie die Eine Menschenseele zu den Gliedern des Leibes. Den Ursprung alles Irdischen aber würde das Licht und der Kreislauf des Himmels bewirken[2]).

Alexander sieht in dieser Anschauung, welche die Seele von den Einflüssen des Lichtes und der Himmelsbewegung abhängig macht, eine gänzliche Verkennung ihres Wesens; ferner gibt er zu erkennen, dass bei einer solchen Anschauung von einer Willensfreiheit nicht die Rede sein könnte, da auch das Princip unseres freien Wollens von der Himmelsbewegung abhängig sein müsste[3]).

Auf Irrthum beruht aber auch die Annahme früherer Philosophen, — Alexander denkt wahrscheinlich an einen neuplatonisirenden Araber —, welche den Ursprung der Seele von geschaffenen Intelligenzen herleiten zu müssen glaubten und zwar aus dem Grunde, weil aus einem einfachen Wesen unmittelbar nur wieder ein Einfaches entstehe.

Nun hatte Alexander bisher die Seele fast ausschliesslich als für sich seiende Substanz betrachtet. Und so könnten wir mit

---

[1]) Seyerlen l. c. p. 495.

[2]) Falsa est ergo sententia cujusdam philosophi dicentis, quod principium cujuslibet motus, qui est in mundo, est motus coeli et cujuslibet animae, cujuscunque animati principium est anima mundi. Unde dicit . . omnia fiunt mediante luce et mediante circuitu coeli super terram . . et sicut humanum corpus constitutum ex membris habet unam animam, ita coelum cum suis contentis habet unam animam, quae dicitur anima mundi. qu. 61. m. 2. res.

[3]) In homine est principium movendi secundum voluntatem non dependens a motu coeli. Ib.

Recht erwarten, dass er auch hinsichtlich des Zweckes die Seele in ihrer Abstraction vom Körper und dem Ganzen des Menschenwesens zur Darstellung bringe, um gerade so die ihr eigenthümlich zukommende Bedeutung für den einen sowohl, wie für das andere in klares Licht zu stellen. Aber der Zweck, welchen er im Auge hat, ist kein anderer, als der des Menschen überhaupt. Es ist die Erlangung der Glückseligkeit im Sinne des Schriftwortes [1]), Gott wolle, dass alle Menschen selig werden und zur Erkenntniss der Wahrheit gelangen.

Dieses Ziel, welches nach den Kirchenschriftstellern die Entfaltung der geistigen und gottebenbildlichen Kräfte der menschlichen Natur bedeute, ist das principale. In zweiter Reihe führt er jedoch als Zweck des Menschen an, die durch den Sturz der Engel entstandene Lücke in der Reihe der Geschöpfe auszufüllen. Eine umfassendere Betrachtungsweise hält ihn jedoch davon ab, dieser Behauptung eine grössere Bedeutung beizumessen. Er gibt entschieden zu, dass die göttliche Schöpfermacht, in deren Plan es lag, ihr eigenes Wesen in einer unendlichen Fülle und Mannigfaltigkeit von Geschöpfen nach Aussen zu offenbaren, auch ohne den Sturz der Engel das Menschengeschlecht geschaffen hätte [2]).

In solcher Anwendung auf die Seele treffen wir also bei Alexander die vier Aristotelischen Ursachen. Und sie musste sich nothwendig in einer derartigen Weise gestalten, da er die Seele nicht anders, als in den vorausgehenden Definitionen, nämlich vorherrschend nach ihrem Fürsichsein, betrachtet. In ein völlig verschiedenes Verhältniss zu der letzteren treten diese nämlichen Principien bei Aristoteles selbst. Zwar ist auch bei ihm die Seele eine gewisse Substanz [3]), aber ausschliesslich nur nach ihrem rein geistigen Theile, nach der Seite des von Aussen kommenden νοῦς. Als Ganzes dagegen, mag sich der νοῦς wie immer zu den übrigen Seelentheilen verhalten, ist sie ihrem Wesen nach Form des ihr als die Materie gegenüberstehenden Körpers. Und da die Form eines lebenden Wesens nicht nur dessen Sein, sondern auch dessen eigenthümliche Natur begründet, so fällt die Bewegungs- oder Wirkursache mit ihr zusammen. Da ferner der Werdeprocess eines Wesens sich nach der Form bestimmt, in welcher dieses seine Vollendung

1) 1. Timoth. 2. 4.

2) qu. 61. m. 3. res. ad obj.

3) Arist. de an. I. 4. 408 b 18

erhalten soll, so ist die Form zugleich die immanente Zweckursache desselben. Bei Alexander dagegen fungirt die Seele nicht als Form des organischen Körpers, sondern als selbständige Substanz. Auf sie als solche, sofern sie die Möglichkeit zu qualitativen Aenderungen besitzt, wendet Alexander die Principien der Form und Materie zugleich an. Da sie aber ohne Bezug auf das von ihr beseelte Wesen ihre Eigenschaft als immanente Wirk- und Zweckursache verliert, so können diese nur als äussere in Betracht kommen. Causa efficiens der Seele ist also Gott, der sie erschaffen hat; er ist zugleich die causa finalis, dem sie in der Bethätigung ihrer Kräfte zustrebt.

Die bisherigen Erörterungen galten der Lehre von der Existenz, dem Wesen, Ursprung, Zwecke der Menschenseele. Nunmehr sollen ihre wesentlichsten Eigenschaften zur Sprache kommen.

Die menschliche Seele ist einfach. — Freilich hörten wir soeben, dass sie zusammengesetzt sei aus Materie und Form, und Alexander rechnet sämmtliche Zusammensetzungen aus Materie und Form zu den realen [1]). Doch wir wissen, dass er mit jenen Principien nicht solche des substanziellen Wechsels, sondern nur solche der accidentellen Veränderung im Auge hat; sie constituiren nicht die Substanz, sondern begründen die mögliche Vervollkommnung der bestehenden. Desungeachtet lässt sich nicht leugnen, dass auch eine derartige Zusammensetzung die unbedingte Einfachheit der Seele ausschliesst. Diese besitzt allein die erste aller Formen, welche frei ist von jeglicher Materie. Die Seele dagegen, zusammengesetzt aus Materie und Form, oder, wäre dies nicht der Fall, doch mit verschiedenen Vermögen behaftet, hat nur insoweit Anspruch auf diese Eigenschaft, als sie von theilbarer Materie frei ist [2]). Ueberhaupt kommt den geistigen Creaturen dieses Prädicat nur zu mit Rücksicht auf die einer tieferen Stufe des Seins angehörigen Formen und Lebensprincipien, sowie die Körperwelt selbst [3]).

Einfach ist somit die Seele rücksichtlich der Ausdehnung; sie ist nicht ausgedehnt, wie die körperlichen Eigenschaften und materialen Formen; sie hat nur eine Ausdehnung der Kraft nach [4]). Darum ist sie auch nicht theilbar, weder in der Weise,

[1]) Cf. qu. 12. m. 1. a. 2.

[2]) Ib. m. 1. res.

[3]) Cum dicitur angelus simplex aut anima simplex, comparatione dicitur respectu inferioris dignitate, quod plus habet de compositione. qu. 20 m. 2. § 1. res. ad. 3.

[4]) qu. 62. m. 1. res.

dass sie in sich einer Theilung fähig wäre, noch in der anderen, dass sie durch Theilung ihres Körpers in entsprechende Theile aufgelöst werden könnte. Denn ihr Verhältniss zum Körper ist dieses, dass sie als seine Vollendung jedem einzelnen Theile ganz angehört, während sie ihren Vermögen nach sich auf die einzelnen Organe vertheilt [1]).

Die Seele ist ferner in jedem Menschen Eine.

Der Platonischen Dreitheilung der menschlichen Seele gegenüber war bei den christlichen Vätern die Annahme ihrer Einheit zur Vorherrschaft gelangt und zur Zeit eines Alexander Halensis die ausschliesslich vertretene. Auf ihn konnten die arabischen Erklärungsversuche jener bekannten Stelle des Aristoteles, wo er vom Intellecte sagt, dass er „von Aussen hereinkomme“ [2]), keinen Einfluss gewinnen. In einer gelegentlichen Bemerkung deutet er sich dieselbe nämlich in dem Sinne, es habe damit ein unmittelbar schöpferisches Eingreifen der transscendenten Ursache selbst bezeichnet werden sollen, — eine Erklärung, die auch neuestens, wenigstens sofern von einem directen göttlichen Ursprung der Seele die Rede ist, vertreten wird [3]). Da aber ein Gleiches hinsichtlich aller wenigstens zuerst hervorgebrachten Formen, auch derjenigen, welche nicht trennbar sind, behauptet werden muss, so soll darin noch das weitere Moment liegen, dass überhaupt ihr Sein von einer in der menschlichen Natur selbst liegenden Ursache nicht abhängig ist [4]).

Aber immerhin blieb ihm noch eine doppelte Schwierigkeit zu lösen übrig, einmal rücksichtlich der von den Theologen und

---

1) Non tamen ipsa est partibilis secundum quantitatem, ut in se recipiat divisionem vel secundum substantiam corporis ejus substantia dividatur; sed secundum proportionem organorum est operatio virtutum, quibus mediantibus anima in diversis corporis partibus operatur . . . tota autem dicitur esse in qualibet parte corporis uno modo, ut totalitas ad perfectionem essentiae animae referatur, non autem tota dicitur in qualibet parte corporis secundum totalitatem virium. Ibid.

2) Arist. Gen. an. II, 3. 736 b 27.

3) Trendelenburg, Arist. de anima libr. tres; ed. altera. Berol. 1877. p. 148.

4) Quod autem Philosophus dicit, animam intellectivam esse ab extrinseco, hoc est non tantum propter agentem ultimum, qui est extrinsecus, sic enim est in formis primo creatis, quae tamen non sunt separabiles; sed hoc est quia non dependet suum esse ab intrinseca causa, sed tantum ab extrinseca. (Im Texte der citirten Ausgabe steht unrichtig „extrinseca“ an Stelle des „intrinseca“, und umgekehrt.) qu. 60. m. 3. a. 2. res.

Canonisten des Mittelalters allgemein gemachten Annahme, dass der Fötus zwar vegetative und sensitive Functionen aufweise, aber nicht von Anfang an von der vernünftigen Seele informirt sei, dann rücksichtlich der offenbaren Thatsache, dass das vegetative und sensitive Leben sich auflöse.

Die allgemeine Annahme des Mittelalters, dass die menschliche Seele mit ihrem Leibe erst auf einer späteren Stufe seiner Entwicklung vereinigt werde, theilt auch Alexander. Aber das hat seiner Meinung nach nicht zur Folge, dass der vernünftigen Seele die vegetative und sensitive vorausgehe; nicht die vegetative und sensitive Seele sind die Substanzen, aus denen jene Functionen entspringen. Die diese letzteren tragende Substanz — er sieht sie in dem mütterlichen Organismus, wie später zu zeigen sein wird —, verhält sich zum Körper nicht als ein Vollendendes, sondern nur wie ein denselben bereitender Künstler. Die eigentliche Vollendung aber, vor welcher von einem lebenden Wesen nicht die Rede sein kann, kommt von der Seele [1]). Ferner sind das Princip jener Kräfte, welche der Beseelung vorangehen, und die Seele selbst der Substanz nach verschieden. Der Einen Seele gehört jedoch das eigentliche sensitive Vermögen des Menschen an. Wenn daher auch die die Beseelung vorbereitenden Potenzen irgendwie untergehen, so doch nicht dieses sensitive Vermögen, das zwar nicht als solches, wohl aber als Theil der Einen Seelensubstanz, in der es wurzelt, trennbar ist [2]). Das Gleiche gilt von der vegetativen Potenz.

Die Seele ist also eine einzige Substanz im Menschen, welche auch die Principien des vegetativen und sensitiven Lebens enthält und in so wesentlicher Verbindung umfasst, dass sie sich zugleich mit ihr vom Körper trennen [3]).

---

[1]) Ad illud vero, quod objicitur de embrione, dicendum est, quod illa substantia, cujus est illa virtus, non se habet per modum perficientis, sed per modum artificis praeparantis ipsum corpus, quod debet esse organum ipsius animae, quae est perfectio. qu. 67. m. 2 res.

[2]) Substantia enim illa, quae ita praeparat et est corruptibilis, non est eadem cum ipsa substantia animae rationalis; virtus autem sentiendi . . unius substantiae est cum potentia intellectiva, et licet non sit separabilis ex ratione, qua est sensibilis, est tamen separabilis ratione substantiae, in qua fundatur. Ibid.

[3]) . . una est substantia in homine habens has virtutes; unde anima rationalis cum separatur, secum trahit sensum et imaginationem, sicut dicitur in libro de anima et spiritu. (cf. de an. et spir. c. 15.) qu. 62. m. 2. res.

Einfachheit und Einheit sind die Eigenschaften der Seele, wenn man sie gleichsam nach ihrer Quantität betrachtet; dem Gesichtspunkte der Qualität entspricht ihre Gottebenbildlichkeit [1]).

Den Geschöpfen insgesammt wohnt eine Aehnlichkeit mit dem ewigen Urbilde inne. Diese Aehnlichkeit findet sich bei einem Theile derselben nur mehr als die „Spur" der göttlichen Einheit, Wahrheit und Güte [2]). Deutlicher tritt sie in den sensitiven Wesen hervor, sofern in ihnen sich eine gewisse Erkenntniss und Liebe regt. Die vernünftige Seele des Menschen trägt von allen Geschöpfen am meisten den Charakter der Gottähnlichkeit, obwohl ihr keineswegs in jenem eigentlichen und einzigen Sinne dieses Prädicat beigelegt werden kann, wie einer der göttlichen Personen selbst [3]). Mensch und Engel kommen zwar darin überein, dass sie das göttliche Urbild in der Einfachheit des Wesens und der Dreiheit der Fähigkeiten, nämlich des Bewusstseins, der Erkenntniss und Liebe wiederspiegeln, aber dazu kommt bei der Seele noch, dass sie in ihrer Verbindung mit dem Leibe ein Bild im Kleinen bietet zu der bewegenden und leitenden Wirksamkeit Gottes im Universum, dass der Mensch ferner namentlich die Kraft besitzt, eine ihm wesensähnliche Natur hervorzubringen [4]). Abgesehen von dieser Aehnlichkeit aber, welche im Ganzen des menschlichen Wesens liegt, gründet die Gottebenbildlichkeit weder im Körper, noch in dessen Veranlagung für die Sinnesthätigkeit, sondern in der rein geistigen Natur des Menschen, und zwar in jener Seite derselben, welche ihrem Urheber zugewendet ist, in der Erkenntniss und Liebe Gottes [5]). Da aber diese Gottebenbildlichkeit dem Menschen wesentlich eignet, ist sie ein unverlierbares Vorrecht seiner Natur, das durch die Sünde nicht zerstört, wohl aber durch die Gnade verklärt werden kann [6]).

[1]) Cf. qu. 62 prol. u. m. 5.

[2]) In aliis enim creaturis remanet ratio vestigii secundum unitatem, veritatem et bonitatem. Ibid. m. 5 a. 2.

[3]) Ibid. a. 1. cf. a. 3.

[4]) . . abundat autem anima rationalis in hoc, quod est imago Dei secundum hoc, quod sicut Deus movet et gubernat universum, sic et anima rationalis movet et gubernat suum universum. Ibid. a. 2. Praeterea similitudo virtutis est in homine in hoc, quod potest producere in natura simile. Ibid.

[5]) . . non secundum quamlibet trinitatem virium dicitur imago, sed solum secundum illam, qua meminit, intelligit et diligit Deum . . . solum attenditur imago ex parte viri, sc. superioris partis rationis. Ib. a. 5 res.

[6]) Ib. a. 6 res.

Dies die Grundgedanken von Alexanders Lehre über die Gottebenbildlichkeit, deren Augustinischer Charakter sich genugsam verräth.

Als Anhang hieran ist hier die Frage eingefügt, welche Rangstufe im Universum die Seele einnehme. In der That schliesst sich diese Frage sachlich enge an das Vorausgehende an. Denn nach der allgemeinen Anschauung des Mittelalters bestimmt sich die Bedeutung eines Wesens im Weltall nach dem Verhältnisse und Grade, in welchem es an dem göttlichen Urbilde theilnimmt und nach der Nähe der Beziehung, in welcher es zum göttlichen Urwesen steht.

Nun haben aber die Dinge einen doppelten Zweck: einen in ihrer Natur selbst liegenden, nämlich die Vollendung des Einzelwesens und die Erhaltung der Art, und einen über die Grenzen der eigenen Natur hinaus zielenden. In letzterer Hinsicht baut sich das Universum in einer Stufenfolge von Wesen auf, in welcher jedesmal die niederstehenden in nothwendige Beziehung zu den ihnen übergeordneten höheren treten, bis das Ganze seinen letzten Zweck in einem überweltlichen Wesen findet und in Gott selbst ausmündet[1]). Der Mensch nun nimmt im Verlaufe dieser Stufenfolge die Stellung ein, dass die Gesammtheit der corruptiblen Geschöpfe den ausserhalb ihres Wesens liegenden Zweck in der Hinordnung auf ihn besitzen[2]). Er ist also der Zweck des ganzen Universums[3]). In seinem Leibe erreicht die aufsteigende Vervollkommnung der Körperwelt ihren höchsten Gipfel, indem sie sich in ihm zur Fähigkeit erhebt, mit einer vernünftigen Seele vereinigt zu werden. Im menschlichen Leibe ist ferner die einzigartige Auszeichnung des Vermögens zur Sprache angelegt, wodurch jedes Wesen seine Benennung erhält[4]). Endlich aber wird er seinem

---

[1]) II. qu. 17. m. 5. res.

[2]) . . est finis quidam corruptibilium creaturarum, secundum quod sunt propter hominem et illo fine evacuato congruit non ulterius permanere, et hoc est supplementum necessitatis humanae et iste est alius finis ab illo, quam naturaliter intendit unaquaeque res secundum suam speciem. II. qu. 4 m. 5.

[3]) II. qu. 17 m. 3. res.

[4]) II. qu. 62. m. 6: omnia enim corpora ordinantur ad illud (corpus humanum) tanquam ultimum ratione qua unitur animae rationali. In corpore enim humano est potentia ad actum perfectiorem, quam est in corpore habente tantum potentiam ad animam sensibilem vel vegetabilem. Est enim in corpore humano potentia ad actum locutionis, per quam est omnium signatio.

natürlichen Zuge entgegen vermittels der Seele der Unsterblichkeit und damit einer gewissen Gottähnlichkeit selbst theilhaftig [1]). Die Seele aber, welche für sich genommen in der Mitte steht zwischen der Körperwelt und Gott, hat ausser sich keinen geschöpflichen Zweck mehr. Sie ist gleichsam unmittelbar zum göttlichen Wesen selbst hingeordnet, zu dem sie ihr natürlicher Drang in liebender Betrachtung emporzieht [2]).

In letzter Rücksicht bezüglich des Wesens der Seele im Gegensatze zu ihren Kräften haben wir endlich auf ihr Verhältniss zum Körper einzugehen.

Die erste Frage betrifft hier die Möglichkeit der Verbindung von Körper und Seele zu Einer Natur. Wie wir sahen, ist ja die Seele für sich selbst Substanz und vermag ohne den Körper zu existiren. Desgleichen hörten wir aber, dass auch der menschliche Körper Substanz sei, und es wird uns hier bestätigt, dass er als Körper ein durch die „forma corporalis" vollendetes Sein besitze [3]).

Welche weitere Vollendung soll also Substanzen, von denen jede ein in sich abgeschlossenes Sein besitzt, noch in Aussicht stehen? Wie sollen sie sich namentlich zu Einer Natur vereinigen? Blicken wir selbst auf solche Wesen, deren Sein sich gegenseitig weniger ferne gerückt ist, als das von Körper und Seele, z. B. die Himmelskörper und die irdischen Elemente, so gewahren wir hier zwar die Möglichkeit eines bewegenden Einflusses, aber keineswegs der Vereinigung zu Einer Natur. Nur auf diesen bewegenden Einfluss sodann beschränkt sich in der grossen Analogie des Menschen, im Makrokosmus, das Verhältniss des Himmelsbewegers zum Himmel [4]).

Nun ist es nicht zu bestreiten, dass Seele und Körper in der Gattung ihres Seins vollendet sind. Letzterer ist in seiner Natur als Körper einer höheren Vollendung nicht mehr fähig; ebenso ver-

---

1) Corpus vero licet ex natura quidem tendat deorsum, habet tamen ex parte animae rationalis, ut trahatur sursum ad immortalitatem, in qua per animam quodammodo Deo assimilatur. Ibid. ad tertium.

2) (Anima) licet condita sit ad imaginem Dei et ita quandam habeat immediationem ad Deum, tamen in universo ordinatur propter habitudinem essentialem ad corpus, secundum quam constituta est quasi medium quoddam inter corpus et Deum, ut ipsa per se ordinaretur in Deum, corpus vero mediante ipsa anima. Anima enim per contemplationem et dilectionem sursum fertur naturaliter. Ibid.

3) Qu. 63 m. 4 res. ad fin.

4) Qu. 63 m. 1 obj.

hält es sich mit der Seele in ihrem Gebiete. Aber wenn auch zu keiner höheren körperlichen Vollendung, so kann sich jener zu einer durch eine seelische und geistige Form hervorgerufenen eignen [1]). Andererseits ist aber auch für die Seele eine Verbindung mit dem Körper nicht ohne jede vervollkommnende Bedeutung. Ja soll sie sich nicht nur in rein geistigen Acten bewegen, soll sie das ganze in ihr angelegte Kraftgebiet verwerthen und bethätigen, so muss sie sich körperliche Organe schaffen [2]). Dasjenige aber, was das Verhältniss der Seele und ihres Körpers gegen das der übrigen Gattungen des Seienden unterscheidet und die Möglichkeit zu ihrer Vereinigung begründet, liegt darin, dass sie nach den bezeichneten Seiten bereits eine Anlage für einander in sich tragen, welche weiter reicht, als sie im Verhältnisse des Bewegenden zu seinem Bewegten gefordert ist: der Körper verhält sich nämlich zur Seele wie das materiale zu seiner perfectio. Die Vereinigung zu Einer Natur ist aus diesem Grunde möglich [3]).

Die Art dieser Verbindung bezeichnet Alexander mit dem Ausdruck des hl. Bernhard als „unio nativa“ und er will damit auf das Eigenthümliche derselben hinweisen, in der sich nur im Allgemeinen die Seele zum Körper nach der Weise der Form zur Materie verhällt [4]). Er sagt „nach Art von Form und Materie“; denn worauf schon wiederholt aufmerksam gemacht wurde, die Seele ist ihm nicht bloss Form einer Materie. Dieser Art sind die elementaren Formen, die beim Informationsprocesse in ihre Materie nicht nur ein-, sondern gleichsam darin aufgehen, indem sie sich jedem einzelnen Theile,

---

[1]) Licet utrumque in suo genere sit completum nec respiciat ulterius perfectionem sui generis, ut corpus non respiciat ulterius perfectionem corporalem in natura nec anima perfectionem spiritualem in natura, nihilominus respicit corpus ulteriorem perfectionem spiritualem sive animalem, quae est mediante vita. Ib. res. ad. 2.

[2]) Ut differenter eliciatur actus a potentia animae, habet illa compositionem cum corpore organico. Licet enim anima intellectiva ratione intellectus non determinet sibi organum, nihilominus ratione aliquorum actuum, qui pertinent ad sensibilem vel vegetabilem (sc. potentiam). Ib. res. ad 1.

[3]) Licet minus distent in natura corpus coeleste et corpus elementatum, quam anima et corpus humanum, et illa non faciant unum per compositionem, nihilominus haec faciunt unum per compositionem, quia unum illorum est possibile respectu alterius, non tantum ut mobile respectu motoris, sed ut materiale respectu suae perfectionis, qu. 63 m. 1 ad 1.

[4]) Haec unio, quae est animae et corporis, a b. Bernardo dicitur nativa et se habet ad modum formae cum materia. Ib. m. 4 res.

ebenso wie dem Ganzen des zu constituirenden Wesens, mittheilen. Schon die vegetativen und sensitiven Formen aber vermögen sich der Materie gegenüber in einer gewissen Freiheit zu erhalten. Ihre Information erstreckt sich auf das Ganze des Wesens, ohne die einzelnen Theile in gleicher Weise zu berühren[1]). Die höchsten der natürlichen Formen endlich, welche eben die vernünftigen Seelen sind, drücken nur dem Ganzen des zu Informirenden den Stempel ihres Wesens ein, aber nicht zugleich auch einem seiner Theile. Nur das Ganze, der Mensch, ist vernünftig, nicht auch eines der körperlichen Organe. Denn diese sind wohl mit dem vegetativen und sensitiven Vermögen ausgestattet, dagegen erhält sich gerade der wesentlichste Theil der menschlichen Seele frei über der Materie[2]). Ueberhaupt ist die Seele nicht mehr die einzige Form, welche zur Constitution des Menschen in Betracht kommt. Sie constituirt nicht das ganze Wesen des Menschen. Es geht ihr diejenige, welche den Körper als solchen formirt, nämlich die „forma corporalis", bereits voraus[3]).

Sofern nun die Seele als perfectio formalis die eigenthümliche Natur des Menschen zu begründen und deren Bestand zu sichern hat[4]), vereinigt sie sich unmittelbar mit dem Körper, d. h. ohne die vermittelnde Dazwischenkunft irgend welcher Medien. Medien sind nur dort erforderlich, wo es gilt, den bewegenden Einfluss der Seele auf den Körper überzuleiten.

II.

Die Seelenkräfte.

Bemerkungen allgemeiner Art leiten den zweiten Haupttheil der Psychologie des Alexander Halensis ein. Es sind zwar nur wenige unentwickelte Andeutungen, aber sie betreffen die grund-

[1]) Haec forma plus elongatur a materia; habet enim aliquam individuationem praeter materiam. Ibid.

[2]) Membra vero organica hominis sensum habent et vegetationem, et nullum habent intellectum; hic ergo est finis distinctionis et individuationis naturalis. Ib. cf. qu. 81 m. 1 res.

[3]) (Anima est) actus naturalis corporis completi in forma naturali, quae forma dicitur forma corporalis. qu. 63 m. 4 ad fin.

[4]) Cf. Ib. m. 2 res.: anima conjungitur suo corpori ut motor mobili et ut perfectio formalis suo perfectibili. Corpus vero humanum indiget anima non tantum, ut moveatur, sed etiam, ut in esse, in quo est, subsistat et permaneat. Ib. m. 1 res.

legende Frage nach der metaphysischen Bedeutung der Seelenkräfte. Was unseren Autor veranlasste, hierauf in seiner systematischen Darstellung der Psychologie sein Augenmerk zu richten, war das schon öfter angeführte Buch de anima et spiritu. Die in dieser Compilation aus den Schriften eines Isidor von Sevilla, Alcuin, Hugo von St. Victor, Isaak von Stella bezüglich der Seelenkräfte zusammengetragenen und ohne irgend welche Vermittlung ihres mannigfachen sich widersprechenden Inhaltes aufgeführten Stellen lassen zum Theile nicht klar ersehen, welche Bedeutung die Kräfte der Seele gegenüber einnehmen sollen [1]), zum Theil tritt in ihnen bestimmt der Gedanke zu Tage: sie sind wesentlich identisch mit der Seele selbst, verschieden von ihr sind nur ihre unwesentlichen Eigenschaften, wie die Tugenden; die Kräfte dagegen sind in der That nur verschiedene Namen, womit wir ein und dieselbe Sache bezeichnen [2]). Dieser Identificirung der Wesenheit und ihrer Kräfte tritt Alexander entgegen, aber es geschieht dies in einer Weise, welche verräth, dass sie bereits Anstoss erregt hatte und in gebührende Erörterung gekommen war. Denn das Urtheil hierüber, das er mit einer fast den Gedanken an seine Unselbständigkeit weckenden Aengstlichkeit anführt, hatten bereits Andere gefällt. Diese machen nämlich geltend, nur bei Gott sei Wesen und Kraft identisch, in der Seele dagegen seien sie unterschieden, wenngleich sie auf dem gemeinsamen Grunde der Substanz ruhen. Wie Sein und Wirken, so seien auch Wesen und Vermögen verschiedene Bestimmungen; durch jenes habe die Seele ihr Sein schlechthin, durch dieses werde sie zum Wirken befähigt. Da aber die Seele ohne ihre Vermögen weder bestehen noch erkannt werden könne, und auch diese ohne die ersteren zu keiner Existenz kommen, so heisst es, dass sie in ihrem substantiellen Träger übereinkommen [3]). Die Identität, so lautet das Urtheil Alexanders, zwischen der Seele und ihren Ver-

---

[1]) Aug. de anima et spiritu c. 13.

[2]) Ibid. c. 34.

[3]) Ad hoc dicunt quidam, quod in nullo alio a primo est idem essentia rei, quod sua potentia. Unde dicunt quod anima non est idem in essentia, quod sua potentia; dicunt tamen, quod sunt idem in substantia. Sicut enim non est idem esse et operari, ita nec essentia et potentia: essentia enim animae est illud, per quod anima est absolute, essentia potentiae est id, per quod anima est ad aliud efficiendum vel recipiendum. Dicunt tamen quod idem est in substantia etc. Cf. S. theol. II. 9, qu. 21 m. I.

mögen gilt also bezüglich der Substanz, nicht bezüglich des Wesens [1]). Ein Fortschritt in dieser Beziehung des Verhältnisses der Seele und ihrer Kräfte ist im Vergleich mit der Compilation aus den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts nicht zu verkennen, und ein genaueres Eingehen auf dieses Verhältniss war damit angebahnt.

Hieran und an den Nachweis, dass im Menschen, als einem zusammengesetzten Wesen, eine Mehrheit von Seelenvermögen anzunehmen sei [2]), schliesst sich die Frage, ob die Bezeichnung von „Theilen" für diese Vermögen zulässig sei. So hatte einst Plato seine Grundkräfte der Seele genannt und entsprechend dem Ausdrucke auch an wirklich verschiedene Theile der Seele mit räumlich auseinanderliegenden Wohnsitzen gedacht [3]). Eine völlige Umwandlung erfuhr aber der Begriff der Seelentheile schon durch Aristoteles, von dessen Anschauung auch unser Scholastiker ausgegangen zu sein scheint. Alexander unterscheidet nämlich zwischen Seelentheilen in einem eigentlichen, und solchen in einem weiteren Sinne des Wortes. Letzteres sind die aus einem der Grundvermögen der Seele sich abzweigenden und untergeordneten Wirkungsvermögen derselben, wie z. B. die fünf Sinne solche des sensitiven Grundvermögens; sie sind in Wahrheit nichts Anderes, als virtuelle Theile einer der „Seelensubstanzen", wie hier Alexander in noch näher zu erklärender Weise die seelischen Grundkräfte nennt [4]). Diese selbst aber, und zwar in der Zahl und Eigenschaft, auf welche sie von Aristoteles zumeist und hauptsächlich zurückgeführt werden [5]), nämlich das vegetative, sensitive und intellective Vermögen, sind seine eigentlichen Seelentheile und zwar deshalb, weil sie, wie er bemerkt, die (begriffliche) Substanz der Seele theilen oder in einer Vielheit erscheinen lassen. Denn eine andere ist die Substanz der vernünftigen Seele im Menschen, eine andere die der sensitiven im Thiere und der vegetativen in der Pflanze, weshalb sie eben bei den Philosophen Theile heissen [6]).

1) Identitas ergo, quam ponit Augustinus, referenda est ad substantiam, non ad essentiam. qu. 65, m. 1. res.

2) Qu. 65, 2, 1.

3) Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen. Leipzig 1875, II. 1 S. 715.

4) Hae proprie dicuntur partes virtuales, quae in una substantia animae conveniunt et differunt per actus differentes in specie. qu. 65, 2, 2 res.

5) Vgl. Brentano, Die Psychologie des Aristoteles. Mainz 1867. S. 58.

6) Illae vero proprie dicuntur partes, quae particulant substantiam animae vel multiplicatam ostendunt . . . alia est enim substantia animae rationalis in homine, alia sensibilis in bruto, alia vegetabilis in planta, unde istae tres potentiae partes animae dicuntur secundum philosophos. Ibid.

Also nicht weil sich im Menschen drei verschiedene Seelensubstanzen finden, sondern nach dem Gesichtspunkte, dass die drei Grundkräfte der menschlichen Seele in drei verschiedene Arten von Wesen getheilt und verselbständigt erscheinen, sind sie Seelentheile. Wenn dem Gesagten dann Alexander freilich beifügt, auch im Menschen wurzeln diese drei Vermögen in ebensovielen Substanzen [1]), so will er mit diesem in einer weiteren Ausdehnung gebrauchten Begriffe nur auf die grössere Selbständigkeit der seelischen Grundvermögen gegenüber den ihnen untergeordneten Fähigkeiten hindeuten.

Diese Mehrheit von Seelenkräften nun vorausgesetzt, von denen einzelne unter einem gewissen Gesichtspunkte auch Seelentheile genannt werden können, so frägt es sich weiter, auf welchen Grund hin eine solche Mehrheit und Verschiedenheit überhaupt festgehalten wird. Alexander ist es dabei freilich weniger darum zu thun, eine sichere Norm zu ergründen, die zur Abgrenzung jedes einzelnen Vermögens im ganzen Thätigkeitsbereiche der Seele dienlich wäre. Die Frage, wie wir zur Annahme einer Vielheit von Vermögen kommen, tritt, wenn auch gestellt, zurück hinter der Annahme, dass eine solche thatsächlich existire. Es scheint bei ihm zu ihrer gründlichen Lösung jene teleologische Denkweise noch nicht allseitig genug zum Durchbruche gekommen zu sein, vermöge welcher Aristoteles so bestimmt in den Objecten das die Kräfte Unterscheidende erkannte. Denn in der Antwort, welche Alexander beibringt, ist die eigentliche Schwierigkeit der Frage umgangen. Als letzten Grund, weshalb wir von einer Verschiedenheit der seelischen Vermögen sprechen, bezeichnet er deren inneren Unterschied von einander, ohne uns den Weg zu weisen, der uns zu diesem Unterschiede führen würde [2]). Dieser innere Unterschied der Kräfte begründe sodann alle ferneren, wie sie gewissermassen nach Aussen in bestimmterer Form hervortreten, sei es durch ihre Beziehung zu verschiedenen Objecten oder durch die Eigenart ihrer Acte oder die greifbaren Erscheinungen der Organe. So sind es die letzteren, welche in der Gestalt der Leber, des Herzens und des Gehirns äussere Anhaltspunkte zu einer Unterscheidung der vis naturalis,

---

[1]) Etiam in homine hae tres potentiae fundantur in tribus substantiis, non sic autem de quinque viribus sensuum . . Ibid.

[2]) . . prima differentia est in seipsis; consequenter autem quaedam differunt per actus differentes in specie, quaedam differunt per organa, quaedam per objecta, quaedam secundum materias. qu. 65, a. 3 res.

vitalis und animalis darbieten. Der rationale, sensitive und vegetative Seelentheil unterscheiden sich nach Aussen durch ihre specifisch verschiedenen Acte; der vegetative gliedert sich wiederum nach seinen Functionen bezüglich des Nahrungsstoffes in ein Element der Ernährung, der Beförderung des Wachsthums und ein solches der Erzeugung; im sensitiven leitet uns der Unterschied der Acte und Objecte, im intellectiven endlich jener der Objecte an, eine mehrfache Art ihrer Vermögen zu constatiren [1]).

Ein Rückblick auf diese allgemeinen einleitenden Darlegungen in Betreff der Seelenkräfte ergibt also, dass Alexander Halensis an der Begründung jener realistischen Anschauungsweise in der Psychologie zu arbeiten begann, die ein Jahrhundert hindurch die vorherrschende blieb. Die Seele, so glaubt er, und ihre Kräfte sind etwas Verschiedenes; diese besitzen eine nicht näher bezeichnete, wie es scheint, accidentelle Seinsweise in der Seelensubstanz. Spätere Auctoren bemühen sich dann, dieses Verhältniss, auf welches Skotus seine der Sache nach kaum abweichende „formale" Unterscheidung anwendet, in bestimmterer realistischer Form auszuprägen. Aber schon Richard von Mediavilla, ein berühmter Lehrer der Franziskaner und Zeitgenosse des hl. Thomas von Aquin, nahm die von Alexander bekämpfte Ansicht wieder auf [2]), um so mehr natürlich Occam [3]) und mit ihm die ganze Reihe der Nominalisten. — Die Seelenkräfte, so sahen wir ferner, existiren in einer Mehrzahl; die wesentlichsten nennt er mit Rücksicht auf die verschiedenen Arten des Beseelten Seelentheile. Die Art und Weise endlich, wie er den Massstab zu ihrer Unterscheidung handhabt, könnte als bezeichnendes Beispiel für den ganzen Stand seines philosophischen Denkens dienen, wie er den Zusammenhang Aristotelischer Gedanken kaum leise andeutet, während einige Jahrzehnte später zum Beispiel Thomas von Aquin in der nämlichen Materie [4]) auf denselben in seiner ganzen Bündigkeit und Consequenz einzugehen weiss.

Folgen wir nun Alexander in seiner Darstellung der Seelenkräfte im Einzelnen. Der Zweck einer Summa stellte dem Scholastiker die Aufgabe, dieselben in möglichster Vollständigkeit und einer sachgemässen systematischen Ordnung zusammenzufassen, der dem

[1]) q. 65. m. 2 a. 3 res.
[2]) Cf. S. Bonaventurae Opp. omn. ed. cit. tom I. p. 87 (scholion.)
[3]) Stöckl, Gesch. der Philos. des Mitt.-Alt. 2. Bd., S. 1017.
[4]) Summa theol. I. 77 a. 3.

ganzen Mittelalter eigenthümliche Anschluss und die beständige Rücksicht auf die Resultate vergangener Zeiten aber verlangte von ihm, auf die Anschauungen mannigfacher Auctoren einzugehen, sie zu prüfen und ihre gegenseitigen Widersprüche zu vergleichen. So sehr sich nun Halensis bemüht, gegenüber der Verschiedenheit der berücksichtigten Auctoren selbst eine nach Form und Inhalt einheitliche Lehre zu gewinnen, so springt doch die mosaikartige Zusammensetzung derselben nach beiden Seiten sogleich in die Augen. Diese Behauptung wird im weiteren Verlaufe dieser Untersuchung ihre Bestätigung finden; ja ein klarer Beweis derselben liegt schon in jener Gliederung der Seelenkräfte, wie sie sich vorhin ergeben hatte. Jene Scheidung der Seelenvermögen erstlich in eine vis naturalis, vitalis, animalis, dann wiederum in ein vegetatives, sensitives und intellectives Element kann Alexander nur aus Rücksicht auf das Ansehen der sie vermittelnden Auctoren vorgenommen haben. Denn die in den beiden Eintheilungen vorliegenden Vermögen schliessen sich keineswegs aus; ja wie die eine, so war auch die andere ihrer ursprünglichen Bedeutung nach dazu bestimmt, die Seele ihrem ganzen Kraftgebiete nach zu erschöpfen. Der ursprüngliche Charakter der ersteren offenbart sich freilich nur mehr in den den Vermögen zugetheilten Organen. Aber eben diese weisen unzweifelhaft auf die Platonische Dreitheilung der Seele zurück. In der That hatte Galenus dieselbe „sich nur gelegentlich für den Mediciner handlicher zu gestalten“ gesucht[1]). Aber trotz der mehr physiologischen Umbildung liess er doch die seelische Bedeutung, welche Plato damit verbunden hatte, nicht gänzlich fallen. Vorherrschend auf das Gebiet der durch das seelische Pneuma vermittelten Functionen war diese Eintheilung jedoch beschränkt im Buche de anima et spiritu, ferner bei Avicenna und dem Verfasser der Schrift: de motu cordis, Alfredus Anglus. In dieser Fassung treffen wir sie darum auch bei Alexander, und er hält daran fest, ohne dass ihm ihre ursprüngliche Bedeutung, wie es scheint, bewusst geworden wäre.

Die unter dieser Eintheilung befassten Kräfte sind es nun, denen wir hier zunächst unser Augenmerk zuzuwenden haben. Alexander selbst erkennt die Schwierigkeit, denselben neben dem sensitiven und vegetativen Vermögen eine selbständige Bedeutung einzuräumen,

[1]) Siebeck, Geschichte der Psychologie. Gotha 1884. I. 2. S. 183.

dadurch thatsächlich an, dass er an jener Stelle der Summe, wo dem systematischen Zusammenhange gemäss der vegetative Seelentheil zur Sprache käme, von der vis naturalis und vitalis handelt, oder dieselben und die vis animalis wohl gar ohne Weiteres mit dem vegetativen und sensitiven Vermögen selbst identificirt. Es liegt ja auch das Unterscheidende jener beiden Eintheilungen nur in der verschiedenen Rücksicht, welche die Scholastiker – und es halten an jener Eintheilung namentlich Diejenigen fest, welche den bewegenden Einfluss der animalischen Seele auf ihren Körper durch Medien vermittelt sein lassen – das eine und das andere Mal auf das vegetative und sensitive Vermögen nehmen. Jene an die Dreitheilung der Seele erinnernden Potenzen nämlich, welche nach Johannes von Rupella ebensowohl dem Körper als der Seele zugeschrieben werden können [1]), sollen den mit dem Organismus verflochtenen Theil der Seele nicht so fast nach der Seite seines rein psychischen Vermögens, sondern nach den durch die pneumatischen Medien bedingten Wirkungen desselben begreifen. Daher bezeichnet Alexander als ihre Aufgabe, vermittels der Venen und Arterien die uns als Medien bekannte Feuchtigkeit (humores) sowie den Lebensgeist in die Organe des Körpers hinauszuleiten, um Wachsthum und Bewegung zu fördern und durch die Nerven sowohl Bewegung als Empfindung zu wecken [2]). Dies ist im Allgemeinen die Bedeutung dieser Potenzen, denen Alexander an dieser Stelle eine weitere Aufmerksamkeit nicht schenken will, weil sie unter einem anderen Gesichtspunkte, dem des körperlichen Lebens, zu behandeln seien [3]).

Was ihm aber noch erwähnenswerth erscheint, ist die Frage nach der Priorität dieser Kräfte unter sich. Nun kann allerdings von einem Früher oder Später der Kräfte eines beseelten Wesens nicht in dem Sinne die Rede sein, als entstünde die eine nach der anderen. Denn die Seele fasst sie beim Acte der Beseelung alle zumal und in gleicher Weise in sich; wohl aber kann die Wirk-

---

[1]) Istae vires tam animae quam corporis dici possunt, quia ab anima in corpore fiunt nec sine utroque fieri possunt. Domenichelli op. c. p. 224.

[2]) Naturali (potentiae) respondent venae, per quas transmittitur humor, vitali respondent arteriae, per quas transmittitur motus vitalis, animali vero respondent nervi, per quos transmittitur sensus. qu. 65 m. 2 a. 3.

[3]) Omissis illis, quae pertinent ad considerationem naturalis virtutis et vitalis, eo quod sunt alterius considerationis, transeundum est . . II. qu. 66 prol.

samkeit der einen an die vorhergehenden Acte der anderen als ihre nothwendige Bedingung geknüpft sein, so dass zwischen den einzelnen Kräften unter sich ein principielles Verhältniss waltet. In diesem Sinne nun spricht Halensis der vis vitalis vor den übrigen die Priorität zu. Avicenna nämlich, dem er sich anschliesst, sehe den Unterschied zwischen dem, wie ein Arzt die Thätigkeit des Organismus beurtheile und wie der Naturphilosoph, darin, dass jener sich mit einer zunächstliegenden Ursache begnüge, dieser aber auf eine erste Ursache zurückgehe. Und die erste Ursache sei in diesem Falle das Herz; denn das Herz bilde, und dies schon nach Aristoteles, das Princip aller animalischen Wirksamkeit [1]). Und so ergibt sich folglich als Resultat, dass der actus primus des animalischen Wesens von der Lebenskraft herrührt [2]). Dem fügt aber Alexander bei: mag auch im Samen schon vorher eine vis naturalis gewirkt haben.

Um zuerst dem Verständnisse dieser Bemerkung näher zu treten, ist es nothwendig, die mittelalterliche Theorie der embryonalen Entwickelung eines Wesens zu kennen. Der Embryo ist nach Alexander nicht von Anfang an beseelt; erst lebt er noch wie die Frucht am Baume; sein Leben entströmt also nicht der eigenen Seele, sondern dem belebenden mütterlichen Organismus [3]). In dieser Periode nun entfaltet die obengenannte „Naturkraft", welche durch den elterlichen Einfluss im Fötus erzeugt wird, ihre organoplastische Thätigkeit und führt denselben bis an die letzte Stufe zur Beseelung. Was haben wir nun aber unter jenem actus primus, welchen bei der Beseelung selbst die Lebenskraft im Herzen setzt, zu denken? Darüber gibt Alexander anderwärts, in der umfassenden Quästio über das Leben, hinreichenden Aufschluss.

---

[1]) Dicit enim (Avicenna), quod medicus judicat secundum id, quod apparet . . naturalis vero philosophus, qui considerat primam causam, non tantum propinquam, dicit omnium operationum principium esse cor, sicut visum fuit Aristoteli. qu. 65 m. 2 a. 3.

[2]) Secundum hoc ergo dicendum, quod primus actus in animali est mediante virtute vitali, et licet prius operetur in semine virtus naturalis. Ibid.

[3]) Potest quidem dici sine praejudicio, quod embrio non vivit eo modo, quo illud dicitur vivere, quod habet animam formam et sui perfectionem. Hujusmodi enim proprie dicuntur vivere. (Improprie autem eo) . . modo, quo poma possunt dici vivere, non quia vivificantur ex praesentia animae vivificantis sive informantis, sed ex influentia, quam recipiunt ex planta, cui contigua sunt. Potest ergo dici, quod embrio vivit . . ex influentia quam recipit a corpore continente. qu. 87 m. 3 a. 6.

Ein jüngerer Landsmann Alexanders, Alfredus von Sarchel, hatte in seiner Schrift de motu cordis zu seiner Zeit den ersten Versuch gemacht, die Bedeutung des Herzens für die organischen Wesen in einer eingehenden Untersuchung darzulegen [1]). In seiner Abhandlung bezeichnet der genannte Auctor das Leben als „primus formae actus" mit dem Herzen als seinem bestimmten Organe [2]). Auf ihn, mit dem sich Halensis einlässlich beschäftigt, ist es ohne allen Zweifel [3]) zurückzuführen, wenn in der Summa von einem ersten Acte der vis vitalis die Rede ist. Soll nun durch jenen ersten Act vielleicht das vollendete Sein eines organischen Wesens als solches, oder, wie sich Alexander ausdrückt, dessen perfectio prima bezeichnet werden, sodass sich die Wesensinformation in dem hervorragendsten körperlichen Organe vollziehen würde, das durch die Lebenskraft informirte „Herz und Leben also Eins", das Herz „das Organ der mit der Lebenskraft identischen Seele" wäre? In der That fehlt es nicht an einer derartigen Deutung der Ausführungen Alfreds [4]), welche sich unschwer ergibt, wenn man ausser Acht lässt, dass dieselben die Wesensconstitution selbst voraussetzen und dass in Folge dessen die Seele nur mehr nach dem mit dem Körper verflochtenen Theile, als anima corporata oder relata, wie sie Alfredus nennt [5]), berücksichtigt ist. Ist aber die substantielle Vollendung des zusammengesetzten Wesens gegeben, so kann ein weiterer actus primus, den die Seele in einem Organe des informirten Körpers hervorruft, nur mehr relative Bedeutung beanspruchen; es kann sich nicht wiederholt die ganze Seele als substantielle Form und zwar auch zu einzelnen Organen verhalten. Wohl aber kann sie in einzelnen Organen gewisse Kraftcentren gleich von Anfang an legen, welche für die Wirksamkeit anderer Organe eine unerlässliche Voraussetzung bilden.

So verstand Alexander seinen gleichzeitigen Landsmann, wenn dieser von einem ersten Acte der „Lebenskraft" redet. Mit dem Begriffe des Lebens lässt sich nämlich nach Alexander eine mehr-

1) Hujus (animae) primum et praecipuum organum cum ejusdem virtutibus et operationibus, nostris adhuc intentatum ignotumque a philosophis, declarare institui. Alfredus Anglicus de motu cordis, prologus bei Barach, bibliotheca philosophorum mediae aetatis. Innsbruck 1878. II. p. 84.

2) Ibid. p. 85.

3) Cf. Alex. de Ales, Summa theol. II. 9. 87 m. l. a. II. § 4.

4) So Barach l. c. p. 44. 46.

5) Prolog. Barach l. c. p. 83 f.

fache Bedeutung verbinden. Soll es das unmittelbare Ergebniss der Vereinigung von Leib und Seele darstellen, so fällt es unter die Kategorie der Substanz als „substantiale“ oder „reducibile ad substantiam“ [1]), und von ihm lässt sich im eigentlichen Sinne als von einem actus primus sprechen. In seiner Eigenschaft als Lebenskraft und Lebensäusserung ist es jedoch unter die Kategorie des Accidens zu stellen. Als Lebenskraft nun fungirt es in der Schrift des Alfredus Anglus. Bei ihm kommt also die Seele nicht mehr in jener umfassenden Bedeutung in Betracht, in welcher sie den organischen Leib nach seinem ganzen Umfange als Wesensform belebt und informirt, sondern nur nach jenem Theile ihrer Energie, vermöge dessen sie im Herzen für die Bereitung und Ausbreitung der pneumatisch, halb körperlich, halb geistig gedachten Medien sorgt, die ihren motorischen Einfluss den übrigen Organen zu vermitteln haben. Und nur nach dieser Rücksicht, sofern nämlich die vis vitalis zu den Vermögen des vegetativen Lebenskreises sowohl, in dem sie selbst steht, als zu den Werkzeugen der Sinnesempfindung eine ursächliche Stellung einnimmt, kann von einem actus primus derselben die Rede sein. Darin liegt dann zugleich der Grund ihrer Priorität vor den übrigen vegetativen und sensitiven Vermögen, soferne nämlich die letzteren in der Möglichkeit ihrer Bethätigung an das disponirende Eingreifen der vis vitalis gewiesen sind [2]).

Was wir zuletzt bezüglich des Lebens anzuführen hatten, ist dem somatologischen Theile der Summe entnommen. Die Lehre über den menschlichen Körper ist ausgedehnter als jene über die Seele; auch lässt sich in ihr neben dem reicheren Inhalte eine grössere Gewandtheit und Klarheit der dialektischen Darstellung

[1]) Cf. qu. 87, m. 1, a. 2. § 1 res.

[2]) Ad illud quod dicitur in libro de motu cordis quod vita est, quae motu cordis efficitur, dicendum, quod vita multipliciter dicitur; quandoque dicitur actus primus simpliciter sive perfectio viventis . . alio modo dicitur potentia, inquantum vigens virtute abundantiore in corde . . . unde vita quandoque nominat actum vitae accidentalem sive secundum, et vita sic dicta est accidens et haec est de qua dicitur in libro de motu cordis „haec efficitur motu cordis“ (cf. Barach p. 93. De motu cord. cap. 8). . . Potest dici, quod vita perficit viventem et sic dicitur actus primus, i. e. perfectio prima; et aliis operativis ministrat virtutem operandi mediantibus spiritibus vitalibus et operationibus sive motibus, quae exercet mediante primo organo, sc. corde, et secundum hoc dicitur potentia sive virtus et potest dici prima . . . et secundum hunc modum dicitur actus primus sc. ratione prioritatis et praecessionis actuum aliarum operativarum. q. 87 m. 1, a. 2, § 4.

kaum verkennen. Dem elementaren Charakter, den seine Psychologie im Allgemeinen trägt, entspricht dagegen wieder die Erörterung des sinnlichen Erkenntniss- und Begehrungsvermögens.

Das ganze Problem des äusseren Wahrnehmungsvermögens zunächst findet seine Erledigung unter dem Gesichtspunkte der Fragen, ob nur ein derartiges Vermögen bestehe oder mehr, sodann, ob lediglich eine Fünfzahl von Sinnen anzunehmen sei, und endlich, wonach sich ihre Zahl bestimme: ungefähr das gleiche Frageschema, dem wir schon oben einmal bei Behandlung der Seelenkräfte im Allgemeinen begegneten. Wie dort, geht Alexander auch hier von dem Buche de anima et spiritu aus. In einem Excerpte dieser Compilation aus dem bekannten Briefe des Isaak von Stella an den Abt Alcher sind nämlich die Kräfte im Allgemeinen wesentlich identificirt mit der Seele selbst, also auch jene der sinnlichen Wahrnehmung; folgerichtig ist darum auch eine Mehrzahl von Sinnen geleugnet. Nur die Werkzeuge der Sinnesempfindung sind getheilt, ist die Meinung Isaaks, und nur im Acte der Sinnesempfindung zeigt sich ein Unterschied, und nur deshalb erhält der Sinn selbst verschiedene Namen. Dieser aber ist Einer und Eins mit der Seele [1]). Dagegen bemerkt nun Alexander: in dem inneren Verlaufe der Sinnesempfindung könne das Bewusstsein allerdings einen Unterschied von wirksamen Vermögen nicht gewahr werden, und darum bestehe (Pseudo-) Augustinus darauf, dass jener Unterschied überhaupt nur ein äusserlicher sei, der die innere Potenz nicht berühre. Diese Ansicht halte aber vor einer tiefer gehenden Erkenntniss nicht Stand [2]). Und wenn er oben bezüglich des Verhältnisses der Seele und ihrer Potenzen sich dahin aussprach, dass sie etwas Verschiedenes seien, so bezeichnet er es nunmehr etwas näher damit, dass er sagt, die sensitive Potenz steht in der Mitte zwischen der Seele selbst und ihrem in einem bezüglichen Organe des Körpers sich vollziehenden Acte [3]). Die bekämpfte vermeintlich Augustinische Ansicht dagegen verkenne das ganze Verhältniss von Leib

---

1) De anima et spiritu c. 4.

2) . . dicuntur tamen unus sensus propter hoc, quod sentiendi non apparet differentia virium intra, et propter hoc dicit Aug., quod unus sensus est intra, varii tamen dicuntur i. e. dignoscuntur propter exercitia. Sed non sic apparet intelligenti, cujus est cognoscere differentias interiores. qu. 66, m. 1 res.

3) Potentia sensitiva media est inter essentiam animae et actum, qui fit in differenti parte corporis sive differenti organo. Ib.

und Seele überhaupt, wenn sie den Unterschied in der Sinnesempfindung als einen bloss äuserlichen fasse. Jene Verschiedenheit der Organe gehe gerade aus der Verschiedenheit der inneren Potenzen hervor; denn die Seele sei die Vollendung des Körpers, nach deren mannigfachen Vollkommenheiten sich auch der Körper verschieden gestalte. Nicht die Seele sei des Körpers wegen da, sondern umgekehrt der Körper der Seele wegen. Darum könne der Grund der Verschiedenheit der körperlichen Organe nur in der Seele gesucht werden, nämlich in ihren verschiedenen Potenzen [1]).

Fünf verschiedene Sinne, denen fünf körperliche Organe entsprechen, sind darum einem vollkommenen lebenden Wesen essentiell. Da sie aber nicht zum Sein desselben an sich, sondern zu seinem vollkommenen Sein gehören, so gibt es allerdings auch animalische Wesen, denen Gesicht, Gehör und Geruch mangeln [2]).

---

[1]) Anima est perfectio corporis, et secundum diversitatem perfectionis est diversitas perfectibilis . . . erunt ergo diversae vires perficientes diversas partes corporis, ut sicut videmus differentiam organorum, ita sit differentia virium; non enim anima facta est propter corpus, sed corpus propter animam. Si ergo quaereretur ratio diversitatis in organis, necesse esset reddere rationem a parte animae non nisi ratione virium. Ibid. contra.

[2]) Licet visus et auditus et olfactus non sint in omnibus animalibus, nihilominus sunt essentialiter sensus, sed non secundum quod determinatur esse animalis, sed bene esse, et requirantur in animali perfecto. Ib. m. 2.

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

Des Aristoteles Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Von C. F. Heman, Dr. phil. u. Lic. theol. u. Docent an der Universität Basel. Leipzig, Fues' Verlag. 1887. gr. 8°. S. XVIII, 194. *M* 4.

Freiheit oder Determinismus ist eine der Fragen, um welche heute der Kampf der Geister wogt. Seit Kant daran verzweifelte, für die Welt der Erscheinung die Freiheit zu retten und darum mit der „intelligiblen Freiheit" in das Reich des „Dinges an sich" flüchtete, wo der Begriff zwar nicht leicht angreifbar, aber auch völlig werth- und nutzlos ist, wollen die Schriften für und wider die Freiheit kein Ende nehmen. Wenn jeder neue Schriftsteller nur etwas zur Klarheit beigetragen hätte, dann müsste die Sache längst endgültig entschieden sein. Davon sind wir aber noch weit, ja, wie es scheint, weiter denn je entfernt. Nicht die Klarheit wächst, sondern die Verwirrung. Der Grund liegt darin, dass nur Wenige sich die Mühe nehmen, den Fragepunkt genau in's Auge zu fassen und den Gegner zu verstehen. „Man führt, wie H. sehr richtig bemerkt, vielfach seine Streiche in's Blaue hinein; bekämpft Meinungen, die Niemand behauptet hat; vertheidigt kräftig, was Niemand zu bestreiten eingefallen war." Freiheit wird für gleichbedeutend mit vernunftloser Willkür genommen und dieses Phantasiegebilde dann mit hochwissenschaftlichem Ernst bekämpft.

Es war unter diesen Umständen ein echt philosophisches Unternehmen, die wissenschaftliche Lehre von der Willensfreiheit bis auf ihre Wurzeln zurückzuverfolgen und so die Entwicklung des Begriffes geschichtlich darzustellen. Die christliche Philosophie hat aber weitergebaut auf der Grundlage, welche die Griechen gelegt hatten. Darum ist vor Allem ein richtiges Verständniss der Lehre des Aristoteles zu erstreben. Das ist aber in Bezug auf die vorliegende Frage nicht so leicht; denn Aristoteles hat den Gegenstand nirgendwo allseitig im Zusammenhange behandelt. Es war daher keine geringe Arbeit, der sich

Dr. H. unterzog, die einzelnen Aussprüche zu sammeln und zu einem Ganzen zu vereinigen, zumal Aristoteles die einschlägigen Schwierigkeiten oft unter ganz anderer Rücksicht bespricht. Dr. H. verdient unsern vollsten Dank, falls es ihm gelungen, ein richtiges und anschauliches Bild von der Lehre des Stagiriten zu geben. Dass der schwierige Versuch aber wirklich glücklich ausgeführt ist, glaubt Referent versichern zu können. Man halte sich nur den Zweck der Schrift gegenwärtig. Es handelt sich lediglich darum, was Aristoteles gelehrt hat, nicht ob diese Lehre richtig oder falsch, genügend oder ergänzungsbedürftig sei. Dass das Letztere der Fall sei, gibt Dr. H. unbedenklich zu.

Aristoteles schliesst sich eng an Sokrates und Plato an, theils zustimmend, theils abweisend. Demgemäss behandelt H. im 1. Cap. „die Vorgänger". Sokrates hatte den Satz aufgestellt: „Die Tugend ist freiwillig, das Laster unfreiwillig"; denn der Mensch wird von Natur zu dem getrieben, was gut, d. h. ihm zuträglich ist. Jede Wahl ist also bestimmt durch die Vorstellung des Guten. Auch im Laster sucht der Mensch das Gute, täuscht sich aber, insofern er die trügerischen Lüste für ein wahres Gut nimmt. Der Unwissende kann das Gute nicht thun, weil er es nicht kennt. Da aber nur das wahrhaft Gute dem Streben der Natur entspricht, so ist lediglich das mit Vernunft Gewählte freiwillig (ἑκούσιον), das von den Lüsten Aufgenöthigte unfreiwillig (ἄκων). Aus diesen Sätzen ergibt sich, dass Sokrates als unerlässliche Bedingung für die Freiheit die vernünftige Ueberlegung fordert. Mit Recht; denn was ohne Betheiligung der Vernunft geschieht, kann nicht frei sein. Allein dass Sokrates bei dieser Einen Bedingung stehen blieb, war ein Fehler. Seine Lehre bedurfte einer Ergänzung, welche ihr zuerst durch Plato, dann durch Aristoteles zutheil ward.

Dass der Wille frei sei, beweist Aristoteles nicht, da ihm dieses als ausgemacht feststand; er will nur den Begriff der Freiheit entwickeln. Anknüpfend an die Lehre des Sokrates gibt er zu, dass nur der Vernunftwille frei, das sinnliche Begehren unfrei sei, leugnet aber, dass die blosse Uebereinstimmung mit dem Grundstreben der Natur die Freiheit ausmacht. Er sieht vielmehr die Freiheit darin, dass der Wille von seinen Gegenständen nicht mit Nothwendigkeit bestimmt wird, sondern seine Bestimmtheit von Innen heraus empfängt. Nachdem so der Fragepunkt im 2. Cap. auseinandergesetzt ist, wird im 3. 4. 5. Cap. der Begriff des Vernunftwillens erläutert, im 6. Cap. die Selbständigkeit desselben nachgewiesen, im 7. Cap. die Grenzen der Wahlfreiheit bestimmt, im 8. Cap. die Bestimmung des Willens durch die Vernunft besprochen, im 9. Cap. das Verhältniss des Vernunftwillens zu den Gegenständen des Wollens untersucht, im 10. Cap. die Einwürfe gegen die Willensfreiheit zurückgewiesen, im 11. Cap. die letzten metaphysischen Gründe der Willensfreiheit klargelegt, im 12. Cap. die Herrschaft der Vernunft über

die Sinnlichkeit begründet, im 13. Cap. ein Vergleich zwischen der Lehre des Aristoteles und dem heutigen Determinismus angestellt.

Nach Aristoteles ist die Seele ihrem Wesen nach unbeweglich, jede ihrer drei Kräfte aber hat eine eigene Thätigkeit, und zwar ist die Thätigkeit der höchsten Seelenkraft (des νοῦς) doppelter Art: Denken und Streben. Das aus dem Denken entstehende Streben ist Wollen (βούλησις). Da nun Denken und Wollen sowie die entsprechenden Vermögen zwar begrifflich verschieden, aber nicht zwei getrennte Wesen sind, so kann man sagen, der Vernunftwille sei vernünftiges Streben oder strebende Vernunft (Vgl. die Sum. d. hl. Thomas 1, 2 q. 13 a. 1.). Weiterhin aber ist das vernünftige Streben auch Gegenstand des eigenen Denkens und Wollens. Daher hat der selbstbewusste Mensch auch seinen Willen in der Gewalt, er hat das Vermögen der Selbstbestimmung. Diese Selbständigkeit dem eigenen Vernunftwillen gegenüber ist die Grundlage der Willensfreiheit. Da nun überdies der Mensch nicht gezwungen ist, für gut zu halten, was seiner sinnlichen Natur angenehm ist, sondern im Stande ist, über das, was sittlich gut oder bös ist, richtige Urtheile zu fällen, so ist eine weitere Bedingung der Freiheit gegeben, nämlich die Fähigkeit, den niedern Neigungen zum Trotz das sittlich Gute zu wählen. Doch nicht schlechthin Alles ist Gegenstand der Wahl; Eins muss der Mensch unter allen Umständen wollen: glücklich sein; das Streben nach Unglückseligkeit ist ausgeschlossen. In dieser Beziehung ist der Wille von Natur gebunden, nicht durch eine äussere Gewalt, sondern durch sein Wesen, das nothwendig auf einen bestimmten Zweck hingeordnet ist. Weil dieses Streben also gewissermassen die innerste Natur des Willens selbst ist, so ist es durchaus willentlich (ἑκούσιον, voluntarium), aber nicht freiwillig (προαιρετόν, liberum). Ausser diesem Streben sind aber alle vom Willen ausgehenden Thätigkeiten frei, weil es „in des Menschen Gewalt steht, sie zu thun oder nicht zu thun."

Das Merkmal einer freien Handlung ist die Vorsätzlichkeit oder die Wahl, weshalb Aristoteles die Willensfreiheit stets mit dem Worte προαίρεσις bezeichnet. Wählen aber, insofern es überlegende Auswahl bedeutet, ist Sache der praktischen Vernunft (διάνοια). Daher „ist Willensfreiheit Handeln aus Vernunft", zunächst in dem negativen Sinne, dass kein Handeln frei sein kann, bei welchem die Vernunft nicht betheiligt ist; dann positiv, weil die Vernunft die nächste Wurzel der Freiheit ist. Somit hat Aristoteles ganz Recht zu sagen, die Freiheit fange genau da an, wo das vernünftige Denken anfange, und höre auf, wo das Denken aufhöre. Ja der Satz: „Willensfreiheit ist Handeln aus vernünftigem Ueberlegen", kann als Definition der Freiheit gelten, freilich nicht als „definitio formalis", sondern als „definitio causalis". Daraus zieht Aristoteles den Schluss, dass „wir nur wählen, was wir mit Gewissheit als gut erkennen", oder wie der hl. Thomas den Sinn des Philosophen

wiedergibt: „Electio est cum quadam certitudine. Illa enim eligimus, quae maxime scimus esse bona. Sed opinio est sine certitudine“ (In Eth. Lib. III. lect. 6.). Dem blossen Meinen oder Vermuthen entspricht höchstens ein Wünschen, Wahl dagegen setzt Wissen oder Ueberzeugung von der Erreichbarkeit des Gegenstandes voraus. Aristoteles betont dieses so sehr, um hervorzuheben, dass die Wahlfreiheit kein grundloses Wollen sei.

Wie kommt nun die Wahl zustande? Dadurch, dass die Vernunft, anstatt wie das thierische Erkennen jedesmal von einer einzelnen Vorstellung ganz befangen zu sein, mehrere Vorstellungen miteinander vergleicht und dann erkennt, welche dem Begriff des Guten am nächsten kommt. Das so durch Ueberlegung Erkannte umfasst der Wille. Mithin wird der Mensch nicht durch äussere Eindrücke fortgerissen, sondern bestimmt sein Handeln selbst durch innere Ueberlegung, und so ist die freie Wahl „das aus Ueberlegung hervorgehende Begehren nach solchen Dingen, die in unserer Gewalt liegen.“ (Eth. 3, 5.). Ueber diese Begriffsbestimmung geht Aristoteles selbst nicht hinaus. Ob er auf die noch erübrigenden Schwierigkeiten und Zweifel nicht aufmerksam wurde oder aber schwieg, weil er seinen Weg zu weiteren Erörterungen nicht sah, ist schwer zu sagen.

Dr. H. glaubt den Gedanken des Stagiriten auf folgende Weise weiterführen zu können: Nachdem die Vernunft das am meisten Zuträgliche herausgefunden, bestimmt sie den Willen dieses zu umfassen, ohne dass es dem Willen jetzt noch möglich wäre, etwas Anderes anzustreben. „Das Determinirende und das einzig Determinirende sowohl für die Dinge als für den Willen ist die Vernunft, und sie determinirt mit der Nothwendigkeit, welche aller Vernunft zukommt.“ (S. 97). Da aber der Wille kein von der Vernunft getrenntes Wesen, sondern eine blosse Art von Vernunftthätigkeit ist, so bleibt es doch wahr, dass der Mensch in der freien Wahl sich selbst bestimmt.

Ob diese Ausführung dem Gedanken des Aristoteles entspricht, darf bezweifelt werden, obschon Andere etwas Aehnliches aus ihm herausgelesen haben. Ref. gesteht, nie etwas in den Schriften des Philosophen gefunden zu haben, was eine solche Deutung rechtfertigt. Der hl. Thomas gibt jedenfalls eine andere Erklärung. Wenn aber Aristoteles die Freiheit wirklich so gedeutet hätte, dann müsste dieser Theil seiner Lehre als durchaus falsch verworfen werden. Wenn der Wille frei sein soll, dann muss er sich selbst bestimmen können, und darf weder von der Vernunft noch von irgend etwas Anderm genöthigt werden. Oder wie der hl. Augustin sagt: Wenn zwei Menschen sich genau in denselben äussern Umständen und innern Zuständen befinden, so kann der Eine dies thun, der Andere das Gegentheil, aus keinem andern Grunde, als weil Jeder die Freiheit hat zu thun, was er will. (De civ. Dei Lib. XII. c. 6.) Das

liberum arbitrium ist keine Thätigkeit der Vernunft, sodern eine Fähigkeit des Willens. „Liberum arbitrium est appetitiva potentia." (S. Thom. S. 1, qu. 83. a. 3.). Das Causalitätsprincip wird durch die Freiheit nicht verletzt; denn dasselbe lautet nicht: „Nihil sine ratione necessitante", sondern: „Nihil sine ratione sufficiente."

Auch darin scheint Aristoteles der Freiheit nicht vollständig gerecht zu werden, dass er den bösen Gewohnheiten eine allzu grosse Gewalt zugesteht, indem er meint, dass die aus denselben hervorgehenden Handlungen in sich unfrei und nur deshalb frei seien, weil der Mensch durch eigene Schuld seinen Charakter verdorben habe. Zudem könnte nach Aristoteles die erste böse That doch nur ein Mangel in der Erkenntniss, eine Verderbtheit der Vernunft sein. Ist an dieser Verderbtheit der Wille unschuldig, so kann von sittlich Bösem nicht die Rede sein; ist er schuldig, so ist der Wille nicht nothwendig durch ein vorhergehendes richtiges Urtheil bestimmt. „Die ausserordentliche Schwierigkeit des Problems, das vollendete Böse zu erklären, scheint auch einen Aristoteles und sein System in's Schwanken zu bringen", sagt H. (S. 158). Es wird also zugestanden, dass die Lehre des Aristoteles einer Weiterbildung, bezw. Berichtigung bedürftig ist. Dr. H. würde sich ein Verdienst erwerben, wenn er mit ebensolchem Fleiss und dem gleichen Verständniss diese Weiterbildung, wie sie durch die Kirchenväter und die spätern christlichen Theologen und Philosophen stattfand, uns darstellen wollte. Unterdessen aber wollen wir uns freuen, dass er uns eine so schwierige und wichtige Lehre des Aristoteles in echt Aristotelischem Geist und in echt Aristotelischer Weise klargelegt hat.

Ditton Hall (England). **Chr. Pesch S. J.**

Der Bau des Menschen als Zeugniss für seine Vergangenheit. Von R. Wiedersheim. Freiburg, Mohr 1887. 114 S. *M.* 2,40.

Mannigfach sind die Beweise, welche die Descendenzlehre für die thierische Abstammung des Menschen vorzubringen weiss. Die Embryologie, der geologische und der systematische Fortschritt von niedrigerer zu höherer Organisation durch die ganze Thierwelt hindurch, die Uebereinstimmung des Bauplans des menschlichen Organismus mit dem aller höheren Thiere, insbesondere der Säugethiere, verschiedene Missbildungen, wie Schwanzanhänge, Mikrokephalie, die Thierähnlichkeit fossiler Skelette und noch lebender Menschenrassen u. s. w. Aber kaum ein Umstand ist zu demselben Zwecke so viel verbraucht, wie das Auftreten rudi-

mentärer Organe am menschlichen Körper, welche bei Thieren noch functionsfähig sind. Neuestens hat R. Wiedersheim, Professor an der Universität Freiburg, dieses Thema eingehend und systematisch behandelt. Er weist nicht bloss progressive Veränderungen im Sinne einer Vervollkommnung beim Uebergange von Thier zu Mensch nach (Herausbildung eines eigenen, langen Daumen- und Grosszehenbeugers, feinere Ausbildung der Gesichtsmuskeln, höhere Entwickelungsstufe des Gehirns u. s. w.), sondern noch weit mehr regressive Veränderungen, sei es, dass die zurückgebildeten Organe noch functionsfähig sind (Intestinum coecum, 11. und 12. Rippe, dens caninus u. s. w.), oder ihre Functionen verloren haben (Os coccygis, cauda humana, Kiemen, processus frontalis der squama ossis temporis, glandula pinealis, processus vermiformis, Schallsäcke des Kehlkopfs, männliche Zitzen, Lanugo, hypertrichosis und sehr viele andere, zusammen 78), oder ihre Functionen verändert haben (Nebennieren, glandula thyreoidea, Steissdrüse u. s. w.), oder endlich mit einer Wanderung des Organs verbunden waren (wandernde Thränendrüsen, descensus testiculi, Lage der Ohrmuscheln u. s. w.).

Wie ergibt sich nun aus diesem Verhalten des menschlichen Körpers zu dem thierischen Organismus die thierische Abstammung des ersteren? Der Beweis scheint den Darwinisten angesichts so grosser Uebereinstimmungen fast überflüssig. Auch W. gibt sich nicht grosse Mühe, einen solchen zu führen. Man könnte ihn am ehesten in den „Allgemeinen Betrachtungen“ finden, womit er seine Schrift abschliesst. Er sagt: „Der Körper des Menschen unterlag im Lauf seiner Stammesgeschichte einer Reihe von Veränderungen, welche zum Theil auch in seiner Ontogenese noch zum Ausdruck kommen. Ja, Alles weist darauf hin, dass dieselben auch heute noch fortdauern, dass also der Mensch der Zukunft ein anderer sein wird, als der jetzige. Dabei ist aber nicht zu vergessen, dass mit einer Constatirung von blossen Aehnlichkeiten nichts erreicht ist, sondern dass das letzte, allein befriedigende Ziel in dem sichern Nachweis des genealogischen Zusammenhanges, d. h. des Weges, den die Vererbung genommen hat, liegen muss. Klein und unscheinbar in ihrem ersten Auftreten, prägen sich die Veränderungen von Generation zu Generation stärker aus und fixiren sich nach den Gesetzen der Vererbung und Selection in immer bestimmterer Weise. So mannigfach und so verschieden gerichtet nun auch jene Veränderungen sind: ein Grundzug ist für sie alle gemeinsam, und das ist das Bestreben, alles Unnöthige, so weit nur immer möglich, abzustreifen, um so für weitere Ausbildung Platz zu schaffen . . .

„Was gibt nun aber den eigentlichen Anstoss, was ist die letzte Ursache der verschiedenen Veränderungen? Diese Frage lässt sich nicht so ohne Weiteres beantworten, da hierfür sehr mannigfache Umstände bestimmend sind. Das Nächstliegende ist, dabei an äussere Einflüsse

der mannigfaltigsten Art zu denken, welche auf die einzelnen Organe und Organsysteme einwirkten und so entweder nach der positiven oder negativen Seite hin zu neuen Erwerbungen oder allmählichen Verlusten führten. Diese aber mussten dadurch eingeleitet werden, dass zunächst kleine Variationen, d. h. Schwankungen auftraten, und war so irgendwo einmal Bresche geschossen, so musste für den wankenden und allmählich verloren gehenden Punkt von irgend einer Seite her Ersatz requirirt werden. Mit andern Worten: Von dem Augenblick an, wo sich in irgend einem Körpertheile eine Umbildung vollzog, musste sich in einem andern eine correlative Aenderung anbahnen und das übertrug sich dann weiter von Organsystem zu Organsystem . . . ."

Bei der Prüfung dieses Beweises haben wir ein Zweifaches zu untersuchen: Erstens ob die angeführten thatsächlichen Verhältnisse wirklich bestehen, und zweitens was aus denselben für die Abstammung folgt. Unsere Erörterung würde aus dem Rahmen philosophischer Betrachtung heraustreten, wollte sie die geltend gemachten anatomischen und physiologischen Verhältnisse einer Kritik unterwerfen; man könnte auch leicht unsere fachmännische Kenntniss beanstanden. Es bietet sich uns aber ein einfacheres Kriterium der Beurtheilung dar. R. Virchow, eine der ersten Auctoritäten auf diesem Gebiete, erklärte auf der Wiesbadener Naturforscherversammlung, dass höchstens eine Thierähnlichkeit am menschlichen Skelett in Betracht kommen könne: der processus frontalis der squama ossis temporis. Wiedersheim zählt dagegen 123 auf. Da sich hier zum Mindesten die Auctoritäten, die einander gegenüberstehen, die Wagschaale halten, so ist der ganze stolze Bau Wiedersheim's hinfällig. Aber wenn selbst die 123 Thierähnlichkeiten alle zugegeben würden, wenn sogar Stück für Stück am menschlichen Organismus bei dem Thiere sich nachweisen liesse oder jeder Unterschied durch Rudimente in Identität sich auflösen liesse: was folgte daraus für die Abstammung des Menschen aus dem Thierreiche? Nicht das Mindeste. Denn zwischen dem Antecedens und Consequens dieses Schlusses besteht nicht der loseste Zusammenhang. Virchow meint, es sei die gleiche Entstehung wahrscheinlich, wenn die Organisation die gleiche sei. Die Richtigkeit dieses Satzes auch zugegeben, so ist damit immer noch kein genealogischer Zusammenhang hergestellt. Es könnte ja von einer und derselben Intelligenz Mensch und Thier nach einem einheitlichen Bauplan geschaffen oder sonstwie ins Dasein gesetzt worden sein. W. gibt zu, dass die Constatirung der Aehnlichkeiten zwischen Mensch und Thier nicht ausreiche, es müsse auch der Weg gezeigt werden, den die Vererbung genommen habe. Wenn er aber meint, dies sei gleichbedeutend mit dem Nachweise des genealogischen Zusammenhangs, so muss dies wieder als unlogisch bezeichnet werden. Wenn man auch eine ununterbrochene allmählich fortschreitende Reihenfolge in der Höhe der Organi-

sation des ganzen Thierreichs bis zum Menschen nachweisen könnte, so wäre es immer ein logischer Sprung, diese Stufenleiter in der idealen Vollkommenheit als eine reale Emporentwickelung zu deuten. Es könnte ja eine ordnende Intelligenz mit der Einheit des Organisationsplanes eine stetige Zunahme der Vollkommenheit verbunden haben. Wir haben jene allmählichen Abstufungen auch bei Wesen, die in keiner Weise genealogisch verbunden sind: die geistige Begabung der Menschen stellt eine solche Reihe dar; viele Kunstproducte, zum Theil auch Naturobjecte wie Mineralien, chemische Verbindungen, selbst die einfachen Elemente können in eine stetig fortschreitende Reihe gebracht werden.

Man wende nicht ein, dass diese Gegenstände ihrer ganzen Natur nach einen genealogischen Zusammenhang ausschliessen, was bei den Organismen mit Fortpflanzungsfähigkeit nicht der Fall sei. Denn gerade die Fortpflanzung der Organismen, wie sie thatsächlich bekannt ist, schliesst eine Weiterentwickelung zu einer neuen Species aus. Und R. Virchow hat sehr Recht, wenn er bemerkt, die Darwinistischen Heraldiker würden durch Züchtung eines einzigen Schimmelpilzes aus einem Spaltpilz mehr bewiesen haben, als durch Aufstellung noch so vieler Stammbäume. Eben weil man so viele sich widersprechende Stammbäume aufstellt, ist ein genealogischer Zusammenhang zwischen den niedrigsten und höchsten Organismen nicht herzustellen.

Von der entscheidendsten Wichtigkeit ist die auch von Wiedersheim aufgeworfene Frage nach der letzten Ursache der verschiedenen Veränderungen am thierischen Organismus. Die Lösung derselben im Sinne Wiedersheim's ist durchaus verfehlt. Aeussere Einflüsse sollen eine kleine Abänderung herbeigeführt, und die locale Abänderung soll dann den ganzen Organismus ergriffen haben. Wenn nicht eine innere nach Entwickelung strebende Ursache zugegeben wird, sondern die ganze Evolution nur das Werk des Zufalls sein soll, so ist der Darwinismus eine so oberflächliche Hypothese, dass sie der Discussion gar nicht werth ist. Denn es ist die simultane Entstehung der organischen Welt durch Ungefähr eine auf der Hand liegende Ungereimtheit: die successive ist aber wo möglich noch ungereimter. Was insbesondere die Veränderung des ganzen Organismus in Folge einer kleinen partialen Abänderung anlangt, so weist selbst einer der begeistertsten Anhänger Darwins, H. Spencer, in einer Abhandlung: „Die Factoren der organischen Entwickelung“ [1]) eingehend nach, dass bei der Umbildung eines Theils des Organismus nicht einmal die benachbarten Theile, geschweige denn entferntere, mit dem betreffenden in gar keinem näheren Zusammenhange stehenden afficirt werden.

---

[1]) Kosmos 1886 I B. H. 4 f.

Aber nicht bloss unlogisch und willkürlich ist die Ableitung des Menschen vom Thiere, sondern auch in einzelnen, selbst rein körperlichen Verhältnissen unmöglich. Ich will nur auf das Eine oder Andere aufmerksam machen. Es zeigen sich bisweilen bei Frauen überzählige Brüste. Das soll nach W. ein Rückschlag sein; denn diese Erscheinung ist normal bei Schweinen und andern Thieren. Es hat also der Mensch dieses niedere Thierstadium durchgemacht, und überhaupt haben die Säugethiere die Zitzen erst nach und nach durch Umbildung der Talgdrüsen in Milchdrüsen erlangt. Die Umbildung ist durch Reizung der betreffenden Stellen durch die Jungen erfolgt.

Aber die überzähligen Brüste zeigen sich auch an Stellen, wo kein Thier seine Zitzen trägt: in der Schultergegend, nach den Hüften zu, in der Mitte zwischen den seitlichen Brüsten. Haben etwa die Schweine oder die Beutelthiere, deren Organisation nach W. der Mensch nun einmal durchgemacht haben muss, früher so unregelmässig gestellte Säugorgane gehabt? Wenn es durch Reizung möglich ist, aus Talgdrüsen Milchdrüsen zu erzeugen, so versuche man es einmal. Es ist aber auch die Stellung der Brüste und männlichen Zitzen eine so architektonisch abgemessene, dass es wie Hohn klingt, dieselben durch zufälliges Zupfen der Jungen an beliebigen Stellen entstanden zu denken. Ihre horizontale Entfernung von einander sowohl, wie ihr verticaler Abstand in der Medianebene vom Kinnrand, beträgt nach den Messungen von Schadow und Rietschel beim proportionirt gebauten Manne 3×3 Zoll. Nun sind aber die Maasse von Rumpf und Gliedern meistens ein Vielfaches von 3×3 Zoll, nämlich: die senkrechte Höhe des ganzen Kopfes = der Entfernung vom Kinnrande bis zu der die Warzen verbindenden Horizontalen = der Entfernung dieser Horizontalen vom Nabel = der Entfernung des Nabels vom untersten Rumpfende = der grössten Dicke des Brustkorbes = der grössten Fingerspreize u. s. w. Eine solche Proportionalität soll durch zufälliges Anzupfen entstanden sein? —

Ferner wird von W. behauptet, das abnorme Auftreten von vollen Milchdrüsen bei Männern beweise für eine frühere Ausstattung des männlichen Geschlechts mit Säugorganen, welche nun verkümmert seien. Aber bei welcher Thiergattung findet man denn, dass die Männchen die Jungen säugen? Wenn jede Missgeburt auf ein früheres Stadium des Menschen hinwiese, dann mussten auch einmal Thiere oder Menschen mit zwei Köpfen oder Oberkörpern u. dergl. existirt haben. Denn diese Missbildungen kommen ebenso vor, wie überzählige Brüste bei Frauen und Milchdrüsen bei Männern. Die männlichen Brüste sind ebenso eine abnorme Entwickelung als der Hermaphroditismus. Glaubt nun W. wohl, dass die Menschen einst beiderlei Geschlechtsmerkmale an sich getragen? Nicht die Menschen, wird er erwidern, sondern ihre thierischen Vorfahren. Aber der Hermaphroditismus kommt nur bei sehr tief stehenden Thieren,

z. B. Schnecken, vor. Nach der Entwickelungslehre müsste er also vor den Schnecken sich allmählich entwickelt, und nach denselben müsste er allmählich verschwunden sein. Davon ist keine Spur zu gewahren, sondern unvermittelt tritt er auf und bleibt stehen bei den Wesen, denen er besonders vortheilhaft ist: Thiere von so langsamer Bewegung kommen dadurch sicherer zur Fortpflanzung, dass sie doppeltgeschlechtlich sind; denn so ist bei jedem Zusammentreffen zweier Individuen die Möglichkeit der Begattung gegeben. Diese Verhältnisse können also nicht durch Auslese bei allmählicher Entwickelung, sondern nur durch eine zwecksetzende Ursache erklärt werden. Für den „descensus testiculorum" kann W. von seinem Darwinistischen Standpunkte aus „um so schwerer irgend eine befriedigende Erklärung geben, als man nicht abzusehen vermag, warum jene wichtigen Organe ihren vor schädlichen Einflüssen wohl gesicherten Locus nascendi mit einer so exponirten Lage vertauschen."

In der That müsste hier angenommen werden, dass nicht das Nützliche, sondern das Schädliche im Kampf ums Dasein gesiegt und Bestand gewonnen habe. Aber wenn selbst der descensus die grössten Vortheile böte, so gehört in der That eine starke Phantasie dazu, anzunehmen, rein zufälliges Variiren habe nach und nach eine so weite Wanderung jener Organe bewirken und dauernd machen können. Jedermann sieht, dass lediglich wieder architektonische Motive der Grund jener so auffallenden Erscheinung sind. Dasselbe ist von der Entwickelung der äusseren weiblichen Geschlechtsorganisation zu sagen, deren hie und da vorkommende abnorme Aehnlichkeit mit den Primaten einen Rückschlag in die Affennatur bedeuten soll. Der rein ideelle, auf die Vorstellung des andern Geschlechts berechnete Charakter dieser Entwickelung tritt zu deutlich hervor, als dass man eigens die Möglichkeit einer Züchtung durch Auswahl des Nützlicheren zu widerlegen brauchte. Eine geschlechtliche Auswahl dabei anzunehmen, verbietet das Schamgefühl, welches, wie wir an einem andern Orte[1]) gezeigt haben, nicht gezüchtet, sondern nur angeboren sein kann. Stellt man sich aber gar auf den Darwinistischen Standpunkt der ursprünglichen Gemeinschaftsehe oder der Polyandrie, so ist ja bekannt, dass eine polyandrische Bevorzugung eines Weibes der Vermehrung und Kräftigung der Nachkommen nicht förderlich, nur hinderlich ist; sie kann also nicht zur Züchtung eines Geschlechtsmerkmals durch sexuelle Auslese führen. Bei der geringen Ausbreitung des Menschengeschlechtes in jenen vorhistorischen Zeiten fehlt ja auch die Concurrenz, die zu einer Auslese nöthig ist. Ganz rathlos steht die Entwickelungslehre dem jungfräulichen Hymen gegenüber; weder durch natürliche noch durch geschlechtliche Zuchtwahl lässt sich die Existenz und Fortdauer dieses Organs erklären, während der teleologischen Auf-

[1]) Zeitschr. für Philos. u. philos. Kritik. Bd. 90.

fassung die Bedeutung desselben unmittelbar in die Augen springt: bei sittlichen Wesen hat die Jungfräulichkeit und die bestimmte Vaterschaft eine solche Bedeutung, dass deren Constatirbarkeit eigene körperliche Merkmale dienen. Mit allen Darwinisten legt W. ein grosses Gewicht auf die abnorme Behaarung mancher Individuen und auf das normale Haarkleid des menschlichen Embryo. Dass aber zwischen diesen Thatsachen und einer Abstammung des Menschen von behaarten Vorfahren auch nicht der mindeste nothwendige Zusammenhang besteht, liegt auf der Hand; im Gegentheil sind die Thatsachen derart, dass sie dieselben ausschliessen. Wenn nämlich das Wollkleid des Embryo die Behaarung der menschlichen Vorfahren beweisen soll, dann müssen diejenigen Körperstellen des Fötus behaart sein, welche auch bei den Thieren Haare tragen, und diejenigen nackt, welche auch bei Thieren unbehaart sind. Nun ist aber der menschliche Embryo viel ausgedehnter behaart, als irgend ein Thier. Nach W. ist „im 6. Monat der ganze Körper, mit Ausnahme der Hand und Fussfläche, des rothen Lippenrandes, der Glans penis und clitoridis, sowie der Innenfläche des Praeputium, von dichten Wollhaaren (Lanugo) besetzt." Nun braucht man doch kein Anatom oder Physiolog zu sein, um einzusehen, dass eine solche Ausdehnung der Behaarung bei keinem Thiere vorkommt, und gemäss der Function mancher Organe gar nicht vorkommen kann.

Damit ist allen Thierähnlichkeiten des menschlichen Embryo, wie der Kiemenbildung, den Schwanzwirbeln u. s. w., ihre Beweiskraft entzogen. Fragt man aber nach einer Erklärung dieser Analogie auf teleologischem Standpunkte, so ist dieselbe nicht schwer; die Einheit des Bauplanes bei Menschen und Thieren ist eine klar daliegende Thatsache, die nicht bloss an den fertigen Organismen, sondern noch mehr in ihrer Entwickelung und in ihren Anfängen zu Tage treten muss. Wenn der menschliche Organismus sich sehr allmählig aus dem äusserlich bei allen Thieren gleichen Keim entwickeln soll, so ist zu erwarten, dass die Entwickelungsstadien zeitweilig dieselben sind, dass der menschliche Fötus in groben Umrissen die fertigen Formen niederer Organisationsstadien durchläuft. Mit mehr als sehr groben Umrissen haben wir es aber nicht zu thun. Selbst Häckel muss sein biogenetisches Grundgesetz, dass die Entwickelung des Individuums die des Stammes recapitulire, durch die Cänogenese oder „Fälschung der Phylogenese" modificiren, und ganz begeisterte Anhänger Darwins, wie H. Spitzer, geben jenes Grundgesetz auf.

Dass aber einzelne „Haarmenschen" abnorme Behaarung zeigen, braucht man nicht daraus zu erklären, dass „einmal ein Epigone seinen behaarten Ahnen nachschlägt", wenn auch „die Zeiten, wo man dabei an ein Versehen der Mütter an Affen oder anderen behaarten Thieren oder an ein Vergehen derselben mit Bestien oder gar mit dem Teufel

dachte, glücklicherweise vorüber sind." Dass aus Missbildungen auf ein früheres Stadium der Menschenentwickelung nicht geschlossen werden kann, wurde schon bemerkt. Von der abnormen Behaarung insbesondere bemerkt J. Ranke[1]): „Die von uns angeführten Fälle genügen, um zu beweisen, dass an Stellen, an welchen die Wachsthumsenergie während des Fruchtlebens eine normal oder krankhaft gesteigerte gewesen ist, sowohl von vorneherein die Bekleidung mit Flaumhaaren eine stärkere wird, als auch im späteren Leben der Uebergang von Flaumhaaren in dickere und stärker gefärbte mit Regelmässigkeit eintritt. Damit sind diese so dunkel scheinenden Fälle von thierähnlicher Behaarung als angeborene Missbildungen, oder in anderen Fällen als Fortbildungen einer im Fruchtleben acquirirten anormalen Anlage erkannt und damit der Reihe der übrigen Missbildungen der Menschengestalt angeschlossen. Wir haben oben erwähnt, dass eine Anzahl ganz ähnlicher Missgestaltungen, wie wir sie als angeborene Missbildungen antreffen, sich auch erst im späteren Leben durch krankhafte Processe herausbilden können; wir erinnern z. B. an Klumpfuss, Plattfuss, Klumphand u. a. m. Ebenso kann auch die Ueberbehaarung als Folge einer erst im erwachsenen Leben eintretenden Hautreizung auftreten .... Die übermässige pelzartige Haarentwickelung, die eigentliche Ueberbehaarung mit vorwiegender Betheiligung der Gesichtshaut, gibt sich auch dadurch als eine Störung, welche auf einer allgemeinen Basis beruht, zu erkennen, dass, wie es scheint, ausnahmslos gleichzeitig die Zahnentwickelung in höherem oder geringerem Grade beeinträchtigt ist. Wie die Ueberbehaarung im Gesichte selbst, fallen, worauf namentlich R. Virchow hingewiesen hat, die Störungen der Zahnentwickelung in das Gebiet des Trigeminus, des dreigetheilten Nerven, welcher der Empfindungs- und Ernährungsnerv des Gesichtes wie der Zähne ist." Auf R. Virchow müssen wir überhaupt verweisen, um die Zuversicht etwas herabzustimmen, mit welcher die Abstammungslehre auch auf den Menschen ausgedehnt wird. Wenn ein Anthropolog von der Auctorität eines Virchow erklärt, die Stammbäume der Darwinistischen Heraldiker seien bis jetzt bloss speculative Arbeit,[2]) die von keiner einzigen Thatsache gefordert würden, so muss der lehrhafte Ton, in welchem von W. die Thierabstammung vorgetragen wird, gerechtes Erstaunen erwecken. Virchow fordert die Darwinisten auf, doch vorerst einmal aus einem Spaltpilz einen Schimmelpilz zu züchten, eine Anforderung, die um so berechtigter erscheint, als die englischen Züchter behaupten, sie könnten jeden Schnabel, jede Feder einer Taube in wenigen Generationen auf Bestellung liefern; und dies Alles im Interesse des

[1]) Der Mensch I. S. 165.

[2]) Vergl. Tageblatt der Naturforscher-Vers. zu Wiesbaden 1887 Nr. 6.

Darwinismus, dem der Organismus unter der Hand des Züchters bildsam ist, wie weiches Wachs. Merkwürdige Inconsequenz! Nach W. ist die Umbildung der Hand in einen Fuss, die Umbildung des Skeletts und der Muskeln des Rumpfes die einfache Folge des aufrechten Ganges des Menschen. Nun, wenn ein dummer Affe eine solche That vollführen konnte, dass er sich auf seine Beine erhob und damit die ganze Organisation vervollkommnete, so mögen doch einmal die intelligenten und in Anatomie und Physiologie, wie in der Züchtung, so wohlgeschulten Darwinisten Etwas versuchen, was nur entfernt jener Affenthat gleichkommt. Man züchte dem menschlichen Organismus einmal Flügel oder doch leichtere Bewegungsorgane. Oder wenn man dies für zu schwer hält, — obgleich es nicht zu vergleichen ist mit dem, was die Affen fertig gebracht haben — so lasse man menschliche Individuen auf allen Vieren kriechen, und sehe zu, wie sich damit die Hände in Füsse verwandeln und der ganze Rumpf thierähnlicher wird. Die fortgeschrittenen intelligenten Züchter unserer Zeit werden doch soviel an Rückschritt fertig bringen, als die Anthropoiden in der Vorzeit an Fortschritt geleistet haben. Wenn man aber fürchtet, es werde sich Niemand finden, der sich einer solchen Rückzüchtung unterwerfen wolle, so züchte man doch solche Organe weg, die als schädlich bezeichnet werden, wie z. B. den Wurmfortsatz des Blinddarms. Seine Längenschwankungen sollen auf eine grössere Ausdehnung des Darmes bei unseren thierischen Vorfahren hinweisen. „Was dem Processus vermiformis unter den andern rudimentären Organen eine Sonderstellung zuweist, ist der Umstand, dass er nicht nur physiologisch irrelevant, sondern dass er, wie zahlreiche durch Perityphlitis herbeigeführte Todesfälle beweisen, seinem Träger geradezu gefährlich werden kann. In dieser Beziehung ist man somit berechtigt, von einer Selection zu sprechen.“ Die dummen Thiere haben es fertig gebracht, den überflüssig gewordenen Schwanz wegzuzüchten, das zwecklos gewordene Stirnauge von Amphibien soll einfach durch den Nichtgebrauch zur Zirbeldrüse im Gehirn zurückgezüchtet worden sein: nun so mögen unsere so fortgeschrittenen Physiologen doch wenigstens einen so überflüssigen, ja schädlichen Darmfortsatz wegzüchten. Die Misserfolge gegenüber der seit Jahrtausenden beobachteten Constanz der Arten sucht man durch die Kürze der Zeit zu entschuldigen. Aber man behauptet ja andererseits, und zwar gerade, um damit den Darwinismus zu begründen, dass die Züchtung die erstaunlichsten Erfolge erziele.

W. spricht am Schlusse die Meinung aus, die ablehnende Haltung der Besonneneren gegen den Darwinismus rühre vom menschlichen Stolze her, welcher eine so niedrige Herkunft von sich abweisen wolle. Er aber betrachtet „jene uralten Ahnenbilder — denn das sind sie — mit Ehrfurcht als beredte Zeugen einer längst dahingeschwundenen Zeit.“ Diese Anklage bedarf einer Richtigstellung. Es ist nicht einzusehen, wie

der Mensch eine Abstammung von Thieren erniedrigender finden soll, als seine individuelle Entwickelung aus Formen, die noch unter den niedrigsten Organismen stehen, da sie nicht einmal für sich existenzfähig sind, wie diese. Wenn einmal vor Jahrtausenden unser Geschlecht Entwickelungsstadien durchgemacht hat, die ein Jeder von uns im fötalen Zustande in eigener Person durchmachen muss, so ist Letzteres, was doch Niemand leugnet, gewiss demüthigender, als Ersteres. Der eigentliche Grund, warum wir die Descendenztheorie zurückweisen müssen, ist, weil sie einen handgreiflichen Widerspruch enthält. Denn es ist widersinnig, dass sich aus anorganischen Stoffen ohne gesetzmässigen Plan durch Zufall auch nur ein lebendiges Wesen, etwa in Form einer Zelle bilde, dass dieses die Fähigkeit zufällig bekomme, sich durch Jahrmillionen fortzupflanzen, die Fähigkeit bekomme, zu variiren, die Variationen zu vererben u. s. w. Auf diese Weise müsste der Zufall im Stande sein, das gesammte organische Reich mit seiner unendlichen Fülle, Gesetzmässigkeit, seinem zweckmässigen complicirten Ineinandergreifen hervorzubringen. Wer ohne Vorurtheil auch nur das unscheinbarste Wesen oder das einfachste Organ des menschlichen Leibes betrachtet, der muss sich überzeugen, dass es nicht durch Zufall entstehen kann: und der ganze verwickelte menschliche Organismus mit dem unendlichen Reichthume seiner Geisteskräfte sammt der ganzen organischen Natur, die seine Vorbedingung bildet, soll ohne leitendes Gesetz durch unendlich viele Zufälle entstanden sein? Darin liegt der Kunstgriff des Darwinismus, dass er den unendlich grossen Zufall in unendlich viele kleine Zufälle zerlegt. Ist aber die Entstehung der gesammten organischen Natur durch einen einzigen glücklichen Zufall eine augenscheinliche Unmöglichkeit, dann ist auch die successive Entstehung mit unendlich vielen Absätzen ganz genau ebenso ein innerer Widerspruch. Und wenn es unmöglich ist, dass so viele Wesen zufällig eine so zweckmässige Organisation erlangen, dann ist es wieder genau so unmöglich, dass sich zufällig Kräfte bilden, wie Fortpflanzungsfähigkeit, Variabilität, Vererbbarkeit u. s. w., welche jene Organisation mit Nothwendigkeit herbeiführen. Wollten wir aber auch alle Entwickelungen, wie sie die Darwinisten verlangen, zugeben, gegen die Entwickelung eines unvernünftigen Wesens zu einem vernünftigen muss Jeder protestiren, der auch nur oberflächlich sich mit dem wesentlichen Unterschiede zwischen geistiger und sinnlicher Thätigkeit bekannt zu machen gesucht hat.

Fulda. **Dr. Gutberlet.**

Dejiny filosofie nejnovejsi (Geschichte der neuesten Philosophie) von Dr. Joseph Durdik. Prag 1887. Verlag von J. Otto. 2 Bände. gr. 8°. 425 S.

Das in böhmischer Sprache geschriebene Werk beginnt mit Kant und den Kantianern, behandelt dann die deutschen Idealisten Fichte, Schelling und Hegel sammt ihren Schulen und Schülern, hierauf Schopenhauer und den an ihn sich knüpfenden Pessimismus. Im zweiten Bande kommt der Realismus Herbarts zur Sprache, die neueste Philosophie der Franzosen und Engländer, der Materialismus, Psychologismus und Neukantianismus. Der Verfasser schliesst mit der Bemerkung, dass „seit der Encyclica des Papstes Leo XIII. ‚Aeterni patris' die Philosophie in ein neues Stadium ihrer Entwickelung getreten ist, und sich in dieser Richtung eine mächtige und voraussichtlich für die nächste Zukunft schon epochemachende Bewegung kundgibt."

Die Hälfte des ersten Bandes widmet der Verfasser der Philosophie Kants, da die weiteren grossen Systeme (Fichte, Schelling, Hegel, Herbart, Schopenhauer) in Kant, wie im Keime, enthalten sind, insofern dieser Jenen trotz aller Verschiedenheit der Richtungen eine gemeinschaftliche Signatur gab. Die Besprechung des Systems von Hegel bildet die zweitgrösste Partie des Buches. Seine äusserst zahlreiche Schule, seine ungeheuere Einwirkung auf die europäische Litteratur, machte eine umfassende Erörterung geradezu zu einer Nothwendigkeit. Für manche Leser dürfte die Darstellung des Pessimismus, der bis in die neuesten Ausläufer verfolgt wird, als der interessanteste Theil des Buches gelten. Man könnte sich wundern, dass eine in theoretischer Hinsicht auf so schwachen Füssen stehende Weltanschauung, wie der Pessimismus ist, zur modernen, ja populären Philosophie unserer Zeit erwachsen konnte, wenn nicht der Verfasser trefflich nachgewiesen hätte, dass subjective psychische Gründe, persönliche Stimmungen und rein äusserliche Umstände seine Verbreitung gefördert haben.

Die Behandlung der einzelnen Systeme ist durch und durch pragmatisch gehalten. Ueberall werden die Beziehungspunkte der einzelnen Denker scharf und mit Nachdruck hervorgehoben. Man sieht, wie aus Kants Anschauung zuerst Fichte, dann der objective und absolute Idealismus förmlich herauswächst, wie sich aus ihr unter Einwirkung idealistischer Gedanken Schopenhauer, aus Schopenhauer und Hegel endlich Hartmann entwickelt u. s. w.

Unter vollkommener Beherrschung und Kenntniss des Stoffes ist es dem Verfasser gelungen, aus jedem Systeme nur das zu seiner Erfassung nothwendige Gerippe herauszuheben. Da er sich auf die Darstellung der Entwickelung des philosophischen Gedankens beschränkt, so sind die Details, die zwar für sich oft interessant wären,

aber doch das Verständniss der Hauptsache nicht sonderlich fördern würden, mit richtigem Takt weggelassen worden. Als Beleg hiefür führen wir nur das Capitel über die „transcendentale Logik" aus der Kant'schen Vernunftkritik an. Aus diesem Grunde ist auch die philosophische Litteratur nur mit Mass citirt. Bezüglich der slavischen Litteratur verweist der Verfasser in der Vorrede auf das demnächst in dritter Auflage erscheinende Werk von Dr. Clemens Hankiewicz „Grundzüge der slavischen Philosophie". Es muss endlich hervorgehoben werden, dass der philosophische Standpunkt Durdik's — er ist Herbartianer — nirgends dem Bestreben im Wege stand, die einzelnen Lehren mit echt philosophischer Objectivität zu behandeln, überall Wahrheit und Verdienst anzuerkennen. Namentlich gilt dieses Letztere bezüglich der Schriften von Kleutgen, Haffner, Hagemann, Pesch, Stöckl, Gutberlet u. A.

Σ.

Schutz-Katechismus gegen die Irrthümer des modernen Heidenthums. Von Dr. Wilhelm Wingerath. Donauwörth, Auer. 1888. VIII, 160 S.

Es würde wohl keine Veranlassung bestehen, auf vorliegende Schrift näher einzugehen, man könnte sie getrost dem Schicksal so vieler werthloser Presserzeugnisse überlassen, wenn nicht von gewisser Seite ganz phantastische Hoffnungen auf sie gesetzt würden. Zur Charakteristik genannter Schrift genügt es, einige Stellen hier anzuführen:

„„Fr. Wenn ein Lehrer, welcher die Existenz des Geistes im menschlichen Körper leugnet, seine Schule voll Papageien hat, welche Alles nachsprechen, was er sagt, und voll von Affen, die Alles nachmachen, was er vormacht und wenn alsdann dieser Lehrer ein mathematisches oder geometrisches Problem an die Tafel schreibt, können diese Affen und Papageien diese Probleme nur durch Angucken dessen, was auf der Tafel geschrieben steht, lösen oder genügt es, die auf die Tafel geschriebenen Probleme nur anzugucken, um die Lösung derselben zu finden? Antw. Nein, sie müssen wissenschaftlich denken. „Was muss man nun thun, um zu denken? A. Man muss unterscheiden: zwischen dem gesuchten Unbekannten und dem gegebenen Bekannten: zwischen dem Abhängigen und dem Unabhängigen."" — Ist hier das „Bekannte" dem „Unabhängigen" homogen? Und genügt es zu unterscheiden? Muss man nicht auch combiniren und schliessen? Gerade der Schluss besteht in der Combination von Vorstellungsreihen, und alle Unterscheidung dient zuletzt wieder der Synthese richtiger Begriffe. Wir fügen dies bei, weil die Pfade logischer Unterscheidung bis zum Ermüden breitgetreten werden und geben sogleich wieder Hrn. Wingerath das Wort: „Fr. Kann

eine Bildsäule von Marmor oder von Erz sterben wie ein Mensch oder ein Thier? A. Dies ist unmöglich! Fr. Warum ist dies unmöglich? etc.“ „Fr. Wie heisst der Zustand, in welchem sich der Geist eines Menschen befindet, wenn die materielle Welt in seinem Gehirn nicht mehr sich abspiegeln kann; wenn die Glocken läuten, die Menschen schreien, die Kanonen donnern, die Gewitter toben können, ohne dass er es hört; wenn die Sonne scheint, ohne dass er es sieht; wenn man seinen Körper schlagen kann, ohne dass er es fühlt und ohne dass er ein Glied bewegen kann? A. Dieser Zustand heisst: Scheintod.“ — Solche meistens überflüssige Ausführungen wiederholen sich noch oft. S. 49 wird das Causalitäts- und Identitätsprincip in einer Form bewiesen, die gar nie bestritten wurde. Man bestritt wohl z. B. die Möglichkeit eines Uebergangs einer Wirkung von einem Wesen aufs andere, darauf geht aber Wingerath nicht ein. Die Definition von „Nichts“ S. 53 zeichnet sich nicht durch Bündigkeit aus. Den Darwinismus kennt W. nur in Form der Urzeugungstheorie. Weil der Schlamm Leben nicht entwickeln kann, deshalb ist der Darwinismus so unmöglich, wie $2 \times 2 = 5$. Gott gab dem Menschen Freiheit, wie ein Freund einem anderen ein Rasirmesser leiht. „Gebraucht nun aber der Freund das Rasirmesser nicht, um sich zu rasiren, sondern gerade um sich die Beine abzuschneiden und die Augen auszustechen, so ist er selbst Schuld daran“ etc. Die Analogisirung der drei göttlichen Personen mit dem Vater, Lehrer, Gesetzgeber könnte man sich zur Noth gefallen lassen, wenn die Ausführungen nicht durch alles mögliche unwürdige Gethier, wie Katzen und Elephanten, verunreinigt würden. Den Begriff der Freiheit, welche darin besteht, „seiner Natur und Bestimmung im Handeln zu folgen“, umgibt W. mit einer solchen Unzahl unnützer Fragen, dass das Wesentliche und Nothwendige ganz erdrückt wird. — Hervorragende Gelehrte rühmen an dem Büchlein eine gewandte Dialektik, populäre Beweisführung und drastische Darstellung. In einigen Punkten mag das zugegeben werden, aber das Ganze verdient nicht das Lob zwingender Argumentation und systematischer Gedankenentwickelung. Der Popularität thut der vielfache Gebrauch von Fremdwörtern und die freilich nicht ganz zu umgehende philosophische Sprache Abbruch. Des Drastischen ist zu viel und die Exemplification zu roh, als dass sie den gewünschten Eindruck hervorbringen könnte. Der Gedanke katechismusartiger und populärer Darstellung der Apologetik ist überhaupt ein sehr glücklicher; Hammerstein in seinem „Edgar“ liefert ein Muster dieser Form. Im vorliegenden Fall aber ist das Problem nicht gelöst, das überhaupt eines der schwersten ist, nämlich populär und doch gründlich, anziehend und doch tiefgehend zu schreiben.

Maihingen. **Dr. G. Grupp.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Philosophische Monatshefte, herausgegeben von Prof. Dr. P. Natorp (Heidelberg, Weiss) Bd. XXIV, Heft 1—6 (1888).

Paul Natorp, Zum Eingang S 1—8. Als Programm der „Monatshefte" wird, neben Unpersönlichkeit u. Parteilosigkeit, das Bestreben bezeichnet, durch die gemeinsame Arbeit aller Parteien an den grossen Weltproblemen zwischen den drei Hauptrichtungen: Idealismus, Realismus u. Absolutismus eine Verständigung u. möglichste Annäherung an die wirkliche Lösung der Probleme zu versuchen. — **K. Lassowitz, Zum Problem der Continuität S. 9—36.** Dem auf Kant'schen Standpunkte stehenden Verf. ist die Natur nicht eine transscendente Welt von Objecten mit ihren eigenen Gesetzen, sondern vielmehr ein inneres Erlebniss, das durch die sog. Gesetzlichkeit des Verstandes als Wirklichkeit objectivirt wird. Naturwissenschaft erzeugen heisst darum nichts Anderes als „Empfindung objectiviren". Letzteres geschieht durch gewisse Denkmittel, d. i. Verfahrungsweisen des Bewusstseins, durch welche es Einheitsbeziehungen in der Fülle des Erlebnisses herstellt. Zu den objectivirenden Denkmitteln gehören vor Allem zwei: das der Substantialität u. das der Causalität; durch ersteres objectivirten die Peripatetiker, durch letzteres die griechischen Atomistiker Empfindung. Weil aber die mechanische Causalität, welche Letztere in den Vordergrund schoben, für sich allein kein wirkliches Band der Dinge herzustellen im Stande war, so siegten vorerst auf der ganzen Linie die „substantialen Formen" des Aristoteles. In Wirklichkeit ist nun aber die Realität der Dinge weder durch die causale Beziehung noch durch die Substantialität allein garantirt: es bedurfte vielmehr eines neuen, vorher nicht bekannten Denkmittels, welches man als das Denkmittel der „Variabilität" oder allgemeiner der „Continuität" bezeichnen kann. Dasselbe ist eine Errungenschaft erst der modernen Wissenschaft. Das Gesetz des Werdens verlangt eben auch eine begriffliche Fixirung, u. diese findet es im Begriffe der Veränderlichkeit u. Stetigkeit, einem Begriffe, welcher als Bindeglied zwischen Substantialität u. Causalität in der That erst eine Theorie des Körpers, welche die alten Atomistiker vergebens versucht hatten, ermöglicht. In der Mathematik wird das Gesetz des Werdens nun im „Differential", in der „Phoronomie" im Begriff der „Beschleunigung", in der Dynamik im „Energiebegriff" gedanken-

mässig festgestellt. Hiemit hat der Begriff der Veränderung sowie das Wesen des Stetigen (continuum) erst seine wissenschaftliche Fassung, das Denkmittel der Causalität aber seine eigentliche Begründung erhalten. Der Specialausdruck des Gesetzes von der Continuität in der kinetischen Atomistik ist die „Erhalhaltung der Bewegung als Energie bei wechselnder räumlicher Vertheilung". Der kinetische Energiebegriff passt darum ganz und gar in unser Begriffssystem; denn die „Erhaltung der Energie" bedeutet nur das Gesetz des continuirlichen Uebergangs der Geschwindigkeits- u. Massenvertheilung. Aus diesem Grunde ist die neueste Polemik F. A. Müller's, der, obschon von denselben kritischen Voraussetzungen wie der Verf. ausgehend, doch den kinetischen Energiebegriff verwirft u. demselben den dynamischen als wissenschaftlich allein berechtigt gegenüberstellt, als misslungen zu bezeichnen. — **P. Natorp, Thema u. Disposition der aristotelischen Metaphysik S. 37—65.** Leider ist die Aristotelische Metaphysik nur ein Torso, u. was das Schlimmste, ein schlecht restaurirter. Das „Thema" derselben, worüber Verf. zunächst sich verbreitet, lässt sich freilich mit völliger Sicherheit feststellen; es besteht in der Darlegung jener „Grundwissenschaft" (πρώτη φιλοσοφία), die das „Sein als solches" (τὸ ὄν ᾗ ὄν), d. i. in letzter Instanz die Substanz, zum Problem hat, sei es unmittelbar oder reductiv. Mit diesem leitenden Grundgedanken treten nun aber im weiteren Verlauf einzelne Ausführungen in Widerspruch, unter welchen Verf. als die schlimmste u. unheilvollste die Identificirung der „allgemeinen Grundwissenschaft" (πρώτη φιλοσοφία) mit der „Theologie", also der „besonderen" Wissenschaft von Gott (θεολογική), hervorhebt. Hier müsse eine Interpolation angenommen werden, die nur durch Textänderungen geheilt werden könne. Zwar sei der Gedanke, dass auch die Gottheit in die Fundamentalphilosophie gehöre, gut aristotelisch, aber doch nur in dem Sinne, dass Gott eine jener Ursachen oder Principien ist, deren Erörterung der allgemeinen Metaphysik anheimfällt. Die völlige Gleichsetzung der „Ersten Philosophie" mit der „Theologie", deren Consequenzen namentlich in der scholastischen Speculation hervorträten, scheine schon bald nach Aristoteles' Tode, u. damit auch die Text-Verderbniss sich eingeschlichen zu haben; vielleicht könnte man den Eudem als Interpolator in Verdacht nehmen. — **A. Elsas, Die Deutung der psychophysischen Gesetze S. 129—155.** Eine Auseinandersetzung mit Fechner, als Antwort auf dessen letzte Abhandlung in Wundt's „Philos. Studien" Bd. IV. S. 161 (1887). Der psychologischen Interpretation Fechner's stellt Verf. die physikalisch-physiologische Deutung der psychophysischen Thatsachen gegenüber, wobei er mit grosser Sachkenntnis eindringenden Scharfsinn u. mathemathische Gelehrsamkeit verbindet. — **M. J. Monrad, Ueber den sachlichen Zusammenhang der neuplatonischen Philosophie mit vorhergehenden Denkrichtungen, besonders mit dem Skepticismus S. 156—193.** Während Ritter im Neuplatonismus eine „Ausbreitung orientalischer Denkart bei den Griechen", Ed. Zeller hingegen eher eine „gerade Fortsetzung hellenischer Speculation" erblickt, nimmt Verf. eine Mittelstellung ein, indem er zwischen Neuplatonismus und nacharistotelischer Philosophie einen sachlichen Zusammenhang in der Weise zu construiren versucht, dass dem Neuplatonismus dabei seine relative Originalität u. Selbständigkeit gegenüber vorhergehenden Denkrichtungen gewahrt bleibt. Weder ist der Neuplatonismus die gerade Fortsetzung hellenischer

Speculation, noch eine heterogene, aus dem Orient importirte Gedankenrichtung, die ausser Zusammenhang mit dem griechischen Denken stände; sondern autochthon, wie er ist, bezeichnet derselbe in Wirklichkeit einen neuen Wendepunkt in der Geschichte der griechischen Philosophie. Näherhin lässt sich derselbe als eine dialektische Consequenz aus dem nacharistotelischen Skepticismus bezeichnen, wie dieser hinwieder im Grunde nichts Anderes war als eine logische Folgerung aus dem Dogmatismus, resp. Prakticismus der Stoiker u. Epikuräer. — **H. Cohen, Jubiläumsbetrachtungen S. 257—291.** Bei Gelegenheit des 50-jährigen Doctorjubiläums von Ed. Zeller kam eine Festschrift: „Philos. Aufsätze, Ed. Zeller gewidmet" (Leipz. 1887) heraus, aus welcher Verf. die Arbeiten von Helmholtz („Zählen und Messen erkenntnisstheoretisch betrachtet") u. von Fr. Th. Vischer („Das Symbol") herausgreift u. unter geistreichen Reflexionen kritisirt. — **Fr. Lukas, Der grosse Mythos in Platons Phaidros in Bezug auf die im 2. Theile des Dialogs gestellten Forderungen für die Untersuchungen über die Natur der Seele S. 292—315.** Diese für das Verständniss des Phädrus bedeutungsvolle Untersuchung beabsichtigt, eine von den vielen Beziehungen zwischen dem 1. u. 2. Thl. des Dialogs aufzuzeigen, nämlich inwiefern die zweite sokratische Rede durch den Nachweis, wie die Natur der Menschenseele beschaffen sei, eine Erklärung der im 2. Thl. gestellten Forderung ermögliche, dass der Redner die Natur seiner Zuhörer genau kennen müsse. — **Ed. v. Hartmann, Mein Verhältniss zu Hegel S. 316—341.** Wie die Schwäche Hegels in seiner Logik u. Naturphilosophie liegt, so beruht seine Stärke auf der Geistesphilosophie, die sich (da Erkenntnisstheorie u. empirische Psychologie von ihm nicht behandelt sind) aus Ethik, Religionsphilosophie u. Aesthetik zusammensetzt. Verf. erklärt, in seinen ersten zehn Schriftstellerjahren diejenigen Gebiete behandelt zu haben, in denen er von Hegel abweiche, in den letzten zehn Jahren hingegen solche, worin er mit ihm in der Hauptsache übereinstimme (seit 1878). Er verwerfe zunächst die dialektische Methode Hegels, da er sich auf den Boden der allein sicheren Induction stelle. Durch Grundlegung seines „transscendentalen Realismus" habe er nur eine fühlbare Lücke im Hegel'schen System ausgefüllt. Seine Naturphilosophie lehne sich enge an Leibnizens Monadenlehre an, welche die „bei Hegel und Schopenhauer auseinander gegangenen Momente der unbewussten Teleologie u. unbewussten Dynamik bereits vereinigt" u. in letzter Instanz auf eine rein dynamische Atomistik führen müsse. In der Methaphysik bekennt sich Verf. zu Schellings „Principienlehre der positiven Philosophie". Weder der Panlogismus Hegels, noch der Panthelismus Schopenhauers treffen die Wahrheit, sondern nur das über beiden stehende System des (Hartmann'schen) Panpneumatismus, der die vorgenannten Richtungen als aufgehobene Momente in sich vereinigt. Was die übrigen Disciplinen betrifft, so steht Verf. fast ganz auf Hegel'schem Standpunkt. Sogar die „Philosophie des Unbewussten" liegt in der Hegel'schen Philosophie keimartig vorgebildet. Und wenn der Hartmann'sche Pessimismus zu dem Optimismus Hegels zwar in schneidendem Gegensatze zu stehen scheint, so ist der Widerstreit kein principieller, sondern nur ein scheinbarer, weil Hartmann seinen (endämonistischen) Pessimismus ganz aus Hegel'schem Geiste geschöpft hat (Vgl. Hegel, Encyclopädie Bd. III. S. 24—26). Nur der einseitige Intellectualismus hat letzteren blind gemacht gegen die Leiden der Welt u. des gemarterten

Menschenherzens. Somit ist Hartmann's Verwandtschaft mit Hegel grösser, als diejenige zu irgend einem anderen Philosophen, u. Verf. erwartet, dass man ihn künftig eher unter die „Hegelianer" als unter die „Schopenhauerianer" rechnen werde.

2] Rivista italiana di Filosofia, diretta dal Comm. Luigi Ferri, Roma 1888 (Anno III. Vol. I.).

L. Pietrobono, La teoria dell' amore in Dante Alighieri p. 3—39. Eine interessante Studie über den Dante'schen Begriff der Liebe, der sich in seiner Abstractheit in die Definition fassen lässt: „Liebe ist jener Trieb, der jegliches Ding nach seinem Ziele hinbewegt." Die Tragweite und Fruchtbarkeit dieser Begriffsbestimmung wird, unter vergleichender Heranziehung der diesbezüglichen Lehren des hl. Thomas von Aquin, aus den Schriften Dante's aufgezeigt und an den verschiedenen Classen von Wesen, angefangen von dem bewusstlosen Stoffe bis hinauf zur „ewigen Liebe", in schöner Darstellung wissenschaftlich bewährt. — **R. Benzoni, Teorica del bello nelle ultime pubblicazioni d' Estetica in Italia p. 35—57.** Eine umfassende Kritik der neuesten Werke über Aesthetik in Italien, vorab desjenigen von Gallo (Scienza del bello), sodann von Lavi (Lezioni d' Estetica, Bari 1886) und Benini (I limiti dell' Estetica, Verona 1886). Die Arbeit, die viele treffliche Winke enthält, wendet sich namentlich gegen den von Gallo getheilten Irrthum Hegels, dass es nur Kunstschönes, kein Naturschönes gebe. Seinen eigenen Standpunkt kennzeichnend meint Verf., dass weder der Idealismus Schellings und Hegels, noch der Naturalismus Hume's und Diderot's, noch endlich der Ontologismus Gioberti's u. A. im Stande seien, eine wahre sachgemässe Begriffsbestimmung der Schönheit und des ästhetischen Gefühls zu liefern; eine solche sei nur möglich vom Standpuncte des „Dynamischen Spiritualismus", d. h. jenes Systems, das sowohl den Geist (das Ich) als die Dinge (das Nicht-Ich) als real gelten lässt, beiden aber als Urqualität eine gewisse Energie, Kraft beilegt, durch welche der Geist sich selbst und die Dinge dem Geiste sich selbstthätig offenbaren. So sei zuletzt das Schöne zu definiren als „die (vom Geiste angeschaute) Einheit in der Mannigfaltigkeit der Sensationen und Empfindungsreize." Zum Schlusse bekämpft Verf. den Ausspruch Gallo's, dass die Architektur, weil beherrscht und bestimmt von der Idee des Nützlichen, aus der Reihe der schönen Künste auszuschliessen sei. **A. Valdarnini, La scienza moderna e la Filosofia teoretica p. 58—75.** Eine Untersuchung über Wesen und Unterschied der „modernen Wissenschaft" und „theoretischen Philosophie" in ihrem Verhältniss zu einander. Während die moderne Wissenschaft in der Auffassung von Herbert Spencer das Studium der „Formen, Factoren und Producte der objectiven Erscheinungen" zum Gegenstande hat, indem sie das Mannigfaltige der Erscheinungen auf eine Einheit zurückzuführen sucht, ist es hingegen Aufgabe der Philosophie, nicht etwa bloss diese oder jene Gruppe von Erscheinungen, sondern den Gesammt-Erscheinungscomplex auf seine höchste und allgemeinste Einheit zurückzuführen. Durch das Evolutionsprincip, das „Gesetz der Entwickelung" nun wird nach Spencer die Wissenschaft geradezu zur Philosophie. Aber diese Grenzbestimmung sagt dem Verf. nicht zu, weil sonst die Philosophie zu einer bloss „formalen Synthese der Erscheinungen" herabsänke und dabei

weder die absolute noch die relative Wirklichkeit erklärte. Zur Anbahnung einer tieferen Lösung geht Verf. selbst zwar auch von der modernen Erkenntnisstheorie aus, hält aber von vornherein behufs Rettung der Realität der Wissenschaft, namentlich der Naturwissenschaften, an den bekannten vier Postulaten Lotze's im „Mikrokosmos" fest. Dadurch werde der modernen Wissenschaft vor Allem ihr objectiver Charakter, ihr realer Werth gewahrt. Wenn H. Spencer durch das grosse „Gesetz der Entwickelung" die Gesammtheit der Erscheinungen zwar auf eine oberste Einheit zurückführt und so eine Philosophie ermöglicht, so gesteht er dennoch zuletzt die Unlösbarkeit des Weltproblems ein, da weder der Anfang noch das Ziel des Weltlaufs erklärbar sei. Dieser durch den Spencer'schen Agnosticismus geschaffenen Verlegenheit sucht Verf. durch die Annahme eines Absoluten, das sowohl real als unendlich sei (bei Lotze das „Ideal aller Vollkommenheit"), d. i. durch Annahme eines höchsten Wesens (Gottes), abzuhelfen. — Zwischen den modernen Wissenschaften und der theoretischen Philosophie erblickt Verf. innige Wechselbeziehungen, welche bedingt sind 1) durch die Erneuerung der wissenschaftlichen Methode (Baco v. Verulam, Galilei, Newton, Stuart Mill, Bain, A. Conti); 2) durch die Systematisirung unseres Gesammtwissens (Vico, Comte, Spencer); 3) durch die Kritik des Erkenntnissvermögens (Kant, Helmholtz, Riehl). Aber eine nähere Betrachtung aller dieser Errungenschaften, so gross sie auch seien, führe doch zuletzt zu der Ueberzeugung, dass die Metaphysik als die Wissenschaft vom „Ding an sich" unentbehrlich, ja unsterblich sei. Sogar in der „Kritik der reinen Vernunft", die am gründlichsten die Metaphysik vernichtet zu haben scheine, erhebe das „Ding an sich" kühn sein Haupt, wie Cantoni nachgewiesen habe. So führe der moderne Kriticismus denn von selbst wieder zur Metaphysik zurück. In Summa: Die moderne Wissenschaft wie die moderne Philosophie treffen zusammen in dem Gedanken, dass unser Wissen nicht ein rein subjectives sei, und dass die Realität der Dinge denn doch nicht ganz in der blossen Erscheinung stecke. — **L. Ferri, Di una vecchia definizione del concetto p. 76—80.** Ein Versuch, die enge Verkettung von Begriff und Urtheil nachzuweisen. Seit Kant und Rosmini halte man an der Einheit von Begriff und Urtheil fest. Kant hält die Ausdrücke „durch Begriffe erkennen" und „urtheilen" für gleichbedeutend; ähnlich Rosmini. Die scholastische Definition des Begriffes als einer „Auffassung" (apprehensio) halte vor der neueren Analyse nicht mehr Stand; denn selbst bei der elementaren Auffassung wirken bereits verschiedene, coordinirte Vorstellungen mit, die in einem organischen Verhältniss zu einander stehend, psychologisch wie logisch nur als Urtheile gedeutet werden können. Auch aus der Function der „Definition" in der Logik (Begriffsbestimmung), sowie der „Wesenheit" in der Ontologie (quidditas) folge die Unzertrennlichkeit des Begriffs vom Urtheil. (In Deutschland hatten schon Gruppe und Trendelenburg, neuerdings auch Löwe [s. oben S. 197] Aehnliches behauptet). — **Ders., La Filosofia politica in Montesquieu ed Aristotele p. 113—133.** Eine kritische Parallele zwischen der „Politik" des Aristoteles und des Werkes „L'esprit des lois" von Montesquieu in glänzender Darstellung. — **R. Mariano, Il processo storico della Chiesa p. 134—164.** Dieser Einleitungs-Vortrag des Neapolitanischen Professors der Kirchengeschichte (Schuljahr 1887/88) will zwar den „geschichtlichen Entwickelungsgang der Kirche" in Hegel'scher Manier darlegen, ist aber

in Wahrheit nichts als ein hässliches Zerrbild des Katholicismus, sowie eine Verherrlichung der Reformation. — **C. Segrè, La statistica e il libero arbitrio in rapporto alla nuova scuola di diritto penale p. 165–181.** Eine lesenswerthe Arbeit über „die Statistik und die Willensfreiheit" mit besonderer Beziehung auf die neuere „Strafrechts-Schule" in Italien. Letztere läugnet nämlich auf Grund der wissenschaftlichen Statistik die Willensfreiheit des Verbrechers und sucht, indem sie nicht die Verbrechen (moralisch), sondern die Verbrecher (pathologisch-psychiatrisch) in Betracht zieht, auch das Strafrecht umzugestalten. Diesem Bestreben tritt Verf. entgegen durch den Nachweis, dass die von Ad. Quetelet inaugurirte, auf der Moral-Statistik fussende „sociale Physik", welche keine Willensfreiheit anerkennt, der wissenschaftlichen Grundlagen entbehrt. Was haben auch die statistischen Nachweisungen über die Constanz der Verbrechen, Eheschliessungen etc. mit der persönlichen Willensfreiheit zu thun? Drobisch habe bereits nachgewiesen, dass die statistische Regelmässigkeit gewisser Handlungen (Verbrechen, Ehen etc.) auf einem Zusammentreffen constanter Ursachen mit veränderlichen Nebenumständen beruht. Das Constante ist aber nicht eine bestimmte (nothwendige) Handlung, sondern nur eine angeborene Tendenz oder Neigung zu dieser Handlung, deren Verwirklichung von einer Reihe von anderweitigen, die Freiheit voraussetzenden Umständen abhängt. Die individuelle Freiheit könne in der Statistik nicht zum Ausdruck kommen, weil sie von derselben gar nicht erreicht werde. Kurz: die Moralstatistik beweise weder für, noch gegen die Wahlfreiheit. — **C. Cantoni, Giordano Bruno p. 221–253.** Ein historisches Bild des Lebens und der Lehren des Giordano Bruno. Weder mit Bezug auf diese letztern, noch hinsichtlich des ersteren werden neue Momente an's Licht gezogen. Im Uebrigen legt Verf. trotz seiner Begeisterung für den unglücklichen Philosophen von Nola, der durch seinen Martertod die Denkfreiheit besiegelt habe, in Darlegung und Beurtheilung der Thatsachen eine gewisse Mässigung und Objectivität an den Tag. — **L. Credaro, Le scuole classische italiane giudicate da un professore tedesco p. 254–274.** Eine Besprechung des Werkes von Prof. Dr. Stölzle in Würzburg über „Italienische Gymnasien und Lyceen" (München 1887). Die kritischen Bemerkungen und Ausstellungen desselben in Betreff der humanistischen Erziehung in Italien werden vom Verf. dankbar aufgenommen und den massgebenden Erziehungsfactoren Italiens zur Darnachachtung anempfohlen. — **L. Ferri, Antonio Rosmini e il decreto del sant' Uffizio p. 275–289.** Eine im Brusttone der Entrüstung gehaltene Kritik des jüngsten Decrets des hl. Officiums, wodurch 40 Sätze aus den nachgelassenen Werken Rosminis censurirt wurden. Zunächst wird dem Decret, unter dem Vorgang des Rosminianers Billia (Le proposizioni condannate del Rosmini sono falsificate im „Corriere della sera", 4. e 5. aprile 1888). Fälschung und Verdrehung der Lehren Rosmini's vorgerückt, sodann der angebliche Widerspruch zwischen Pius IX. und Leo XIII. hervorgehoben, von denen Ersterer die Orthodoxie, Letzterer die Heterodoxie Rosmini's ausgesprochen hätte. Am meisten aber getadelt wird das Bestreben der Römischen Curie, das philosophische Denken durch Dogmenzwang in Fesseln zu schlagen und die „libertà del filosofare", die Rosmini selber proclamirt hatte (Introduzione alla Filosofia), rücksichtslos zu vernichten. — **A. Martini, Un nuovo compendio di storia della Filosofia p. 290–306.** Italien besass bisher

wenige oder doch wenig geeignete Lehrbücher der „Geschichte der Philosophie", weswegen Verf. das neueste Werk dieser Art, nämlich: „Cantoni, Storia compendiata della Filosofia" (1887), als ein vorzügliches und willkommenes Erzeugniss italienischen Fleisses begrüsst und ausführlich bespricht. Dabei wird die Bedeutung und der Nutzen des Studiums der Geschichte der Philosophie an der Hand der treffenden Bemerkungen, die Prof. A. Chiappelli hierüber machte (La Coltura storica e il rinnovamento della Filosofia, Napoli 1887), gebührend hervorgehoben. —

3] Revue philosophique de la France et de l'Etranger, dirigée par Th. Ribot (Paris, F. Alcan 1888. No. 1—6).

A. Espinas, L'évolution mentale chez les animaux p. 1—31. Eine in zustimmendem Sinne geschriebene Darlegung des bekannten Werkes von G. J. Romanes (Mental evolution in animals, London 1883), welches hinsichtlich der allmählichen Entwickelung der Geistesthätigkeit aus dem thierischen Instinkt dasselbe zu leisten unternimmt, was Darwin zunächst bezüglich der Entstehung der Organismenwelt darzuthun versucht hatte. Die Stufenfolge der Emporditferenzirung ist nach Romanes folgende: Bewusstsein, Empfindung, Gedächtniss u. Ideenassociation, Perception, Phantasie, Instinkt, Vernunft. In Deutschland hatte G. H. Schneider (Der thierische Wille, Leipz. 1880) bekanntlich einen ähnlichen Versuch unternommen, der aber an demselben Fehler wie der obige leidet, dass nämlich unter Verletzung des Princips vom hinreichenden Grunde das Höhere aus dem Niederen, das Vollkommene aus dem Unvollkommenen ohne Weiteres abgeleitet wird. — **F. Paulhan, L'associationnisme et la synthèse psychique p. 32—64.** Die besonders in England blühende Schule der sog. „Associationisten" (Bain, Stuart Mill) führt alle geistige Thätigkeit lediglich auf Associationen zurück, die sich nach dem Doppelgesetz der Continuität u. der Aehnlichkeit aneinander lagern oder gruppiren. So wird das ganze Vorstellungs- und Denkleben zuletzt auf eine psychische Mechanik zurückgeführt, ein Geist aber als Träger dieser Thätigkeiten für überflüssig erklärt. Definirte doch schon Hume den Geist als „Bündel von Perceptionen", u. neuestens Bain als „das Gegenbild der Materie", unter welchem aber nur „die gesammte Familie der mentalen Thatsachen" zu verstehen ist. Natürlich ist auf diesem Wege eine „Theorie des Geistes" unmöglich. Der Fehler liegt aber darin, dass man vor lauter Analyse die ebenso nothwendige Synthese der Seelenerscheinungen zu einer harmonischen Einheit vergessen hat. Verf. betont gegenüber der auflösenden, nur zergliedernden Tendenz der englischen Associationisten die Nothwendigkeit der „psychischen Synthese", u. führt seinerseits, unter steter Berufung auf Thatsachen, die Associationsgesetze auf eine höhere Einheit zurück, nämlich auf das dem Geiste u. dem Organismus immanente Gesetz der Systematisirung, Coordination oder kurz der Finalität. Unter diesem höheren Gesichtspunkte erscheinen die Associationsgesetze nur mehr als Gesetze niederer Ordnung, als ableitbar aus jenem höheren. Verf. steht mit seiner Theorie übrigens nicht allein, da auch französische Psychologen wie z. B. Taine, Delbœuf, Brochard, u. besonders Binet (La psychologie du raisonnement) das Wesen des Geistes ebenfalls in jene die Vielheit der Acte zur Einheit des Zweckes zusammenordnende Synthese setzen, als deren Typus sich in physiologischer Beziehung die Reflexthätigkeit hinstellen lässt. — **E. Beaussire, Questions de droit**

des gens p. 113—133. Auszüge aus dem inzwischen erschienenen Werke desselben Verfassers: Les principes du droit. Paris 1888. — **Dunan, L'espace visuel et l'espace tactile p. 134—169; p. 354—386; p. 591—619.** Diese klar geschriebene, an neuen Thatsachen reiche Untersuchung über die Raumvorstellung dürfte dieses dunkele Gebiet der empirischen Psychologie an entscheidenden Stellen wesentlich aufzuhellen geeignet sein. Es handelt sich um die Lösung der Frage, ob die Raumvorstellung des Blindgeborenen identisch sei mit der Raumanschauung des Sehenden; m. a. W.: ob man streng unterscheiden müsse zwischen einem Gesichts- u. einem Getast-Raum, oder ob beiden ein gemeinschaftliches Drittes, auf das sie sich zurückführen lassen, zu Grunde liege. Es ist dies übrigens das berühmte Problem von Molyneux, das schon Leibniz (Nouveaux essais, l. II. ch. 9. § 8) dahin löste, dass Tast- u. Gesichtsempfindungen gar nichts mit einander gemein haben, sondern zwei heterogene Welten repräsentiren, deren Zusammenhang erst durch einen Schluss hergestellt werden müsse. Verf. vertheidigt ebenfalls die Heterogeneität der Raumvorstellung, je nachdem sie durch das Gesicht oder durch das Getast vermittelt wird. Zuerst werden die „extrem empiristische" u. die „extrem nativistische" Theorie von der Entstehung der Raumvorstellung einer genauen Kritik unterzogen. Erstere führt bekanntlich mit Stuart Mill u. Bain die Raumauffassung, unter Ausschluss des Gesichts und Getasts, auf die Muskelgefühle bei Bewegung des eigenen Leibes, bez. des Auges zurück u. löst die Coëxistenz auf in Succession, das Nebeneinander in ein Nacheinander, den Raum in Zeit. Der rapiden Aufeinanderfolge der dabei ausgelösten Gesichtseindrücke soll es zu verdanken sein, dass unser Bewusstsein vermöge einer Art von Illusion das Nacheinander für ein Nebeneinander nimmt. Demgemäss behauptet St. Mill ganz consequent, dass der Raumbegriff bei den Blindgeborenen ganz durch den Zeitbegriff verdrängt, resp. vertreten werde. Vervollkommnet erscheint dieser extreme Empirismus bei Herbert Spencer, der „die Transformation einer Reihe von successiven Eindrücken in eine solche von simultanen" (u. damit die Anschaubarkeit des Raumes) abhängig macht von der Umkehrbarkeit unserer Gesichtseindrücke, insofern ich von der Wahrnehmung des Punktes A zu B mit derselben Leichtigkeit übergehen kann, wie von B zu A, während bei Tonempfindungen dagegen, wo eine solche Umkehr unmöglich ist, das Verhältniss der Aufeinanderfolge die Oberhand behält und darum eine räumliche Anordnung derselben von selbst verbietet. Gegen diese Theorie wendet Verf. mit Recht ein, dass schon das blosse Vorhandensein einer anschaulichen (u. nicht bloss abstracten) Geometrie auch bei Blindgeborenen die Zurückführbarkeit der Raumvorstellung auf blosse Muskelgefühle, und folglich der räumlichen Coëxistenz auf zeitliche Succession als eine Unmöglichkeit erscheinen lasse. — Der „extreme Nativismus", hingegen schreibt dem Gesicht und dem Getast je einzeln die angeborene Fähigkeit zu, ohne Zuhilfenahme der Augen- und Körperbewegung die specifischen Empfindungen sofort räumlich zu ordnen. Dieser Theorie, deren gründlichere Widerlegung er bei Ribot (La psychologie allemande contemporaine. Paris 1888) nachzulesen bittet, stellt Verf. die entscheidende Thatsache entgegen, dass Blindgeborene sich von der Grösse eines Körpers nicht etwa durch einfache Betastung oder Umfassung (wie die nativistische Theorie voraussetzt), sondern durch ein Hingleiten mit dem Finger über die Körperfläche zu vergewissern suchen müssen.

Was ist nun bei solchem Widerstreit der Ansichten Rechtens? Verf. adoptirt seinerseits die „synthetische Theorie" von Wundt, gemäss welcher die Raumvorstellung erst durch eine eigenthümliche Verschmelzung (Synthese) der Netzhautbilder mit dem gleichzeitigen Muskelgefühl der Augenbewegung, resp. der Tastempfindungen mit dem Muskelgefühl der bewegten Finger, Hände etc. zu Stande kommt. Die Verschmelzung der componirenden Elemente zu einem neuen Ganzen, d. i. zur Raumauffassung selbst, vollzieht sich im Sensorium nach Analogie einer chemischen Verbindung (die „psychische Chemie" von Stuart Mill). Dass in dieser Theorie die Verschmelzung des Netzhautbildes mit den Muskelgefühlen des Augapfels eine andere Raumvorstellung vermittelt, als die Synthese von Tastempfindung und Muskelgefühlen der locomotiven Organe, ergibt sich aus der Erwägung, dass bei Sehenden alle Grössenschätzung Winkelbestimmung ist, bei Blinden aber nicht. Letztere — es müssen aber Blindgeborene, nicht einfach Erblindete sein — haben ein für Sehende undefinirbares Raumgefühl sui generis, in keiner Weise aber eine Raumanschauung. Umgekehrt haben Sehende sowie Erblindete nur Raumanschauung und in keiner Weise das nur dem Blindgeborenen eigene Raumgefühl. Überhaupt gehören diese neuesten Beobachtungen und Versuche mit Blinden zu dem Interessantesten, was seit den Berichten der Augenärzte Cheselden, Wardrop und neuestens Dufour (Guérison d'un aveugle-né, Lausanne 1876) hierüber bekannt geworden. Jedenfalls wird dadurch die These des Verfassers über die Heterogeneität der Raumauffassung bei Sehenden und Blinden bedeutend unterstützt. Weniger Vertrauen erweckend sind dagegen die erkenntnisstheoretischen Folgerungen, die er aus den angeführten Thatsachen zieht. Wenn es für den Sehenden einen „monde visuel", für den Blinden einen von ersterem total verschiedenen „monde tactile" gibt, so zwar, dass beide sich weder aufeinander, noch auf ein gemeinschaftliches Drittes zurückführen lassen: so beweist dies nur, dass die Eine objective Welt verschiedene, aufeinander nicht zurückführbare Seiten hat — nicht aber, dass nur der Idealismus Rechenschaft von diesen Thatsachen zu geben vermöge. — **Th. Ribot, Les états morbides de l' attention p. 170—188.** Hatte der Verf. in früheren Abhandlungen den normalen Zustand der Aufmerksamkeit psychologisch behandelt, so bespricht er hier die „krankhaften Zustände" derselben. Der Gegensatz zur Aufmerksamkeit ist im Allgemeinen die „Zerstreuung". Aber von der Vieldeutigkeit dieses Ausdrucks abgesehen, der sowohl intensive Concentration auf Einen Gegenstand (die berühmte „Zerstreuung" der Gelehrten — absorption), als zielloses Hüpfen von Idee zu Idee (die „Zertreuung" von Kindern und Frauen — dissipation) bedeutet, so sind nicht die Zerstreuungen des Alltagslebens, sondern nur die pathologischen Störungen der Aufmerksamkeit für den Psychologen, resp. Psychiater von Belang. Verf. unterscheidet nun drei Gruppen von Störungen: 1) Hypertrophie der Aufmerksamkeit (Hypochondrie, Extase, fixe Ideen etc.); 2) Atrophie der Aufmerksamkeit (Delirium, acute Manie, Hysterie etc.); 3) Störungen aus angeborener Schwäche (Idiotismus, Cretinismus, Blödsinn etc.). Verf. hat soeben das interessante und an neuen Aufschlüssen reiche Material in einer eigenen Schrift (Le mécanisme de l'attention. Paris 1888) einem grösseren Leserkreis zugänglich gemacht. — **Ch. Richet, Les réflexes psychiques p. 225—237; p. 387—422; p. 500—528.** Eine erschöpfende Studie über psychische Reflexe in systematischer Darstellung.

Man muss die „psychischen Reflexe" von den „einfachen Reflexen" wohl unterscheiden; diese sind „unfreiwillige, unmittelbare Bewegungen auf Grund eines peripherischen Reizes eines Empfindungsnervs" (z. B. Niesen, Verengerung der Pupille durch Lichtreiz etc.), bei jenen kommt aber noch ein Moment der Erkenntniss über die Art der Reizung hinzu (z. B. Lachen, Weinen). Hier ist also die Qualität, dort die Quantität der Reizung entscheidend. Die psychischen Reflexe zerfallen in zwei Klassen: in „réflexes d'accomodation" (z. B. Einstellung der Sehaxen, das „Spitzen der Ohren") und in „réflexes d'émotion" (z. B. Schreckensblässe, Zornesglühen). Letztere erst sind eigentlich psychischer Natur und für die Psychologie am wichtigsten; sie lassen sich deshalb auch nach den Gefühlen, deren Annexe sie bilden, classificiren in Reflexbewegungen des Geschmacks (Schluckbewegung), der physischen Liebe (Erection), der Sympathie (das Mitgähnen, Mitlachen, Mitweinen etc.), des Ekels (Erbrechen), des Schreckens (Gliederzittern, zweckmässige Abwehrbewegungen), des Zornes (Blässe etc.) und des Schmerzes (Seufzer, Thränen). Verf. verfehlt nicht, auf die hohe teleologische Bedeutung der Reflexthätigkeit bei Thieren und Menschen hinzuweisen und zu constatiren, ihr offenbarer Zweck gehe dahin: „d'assurer la vie de l'individu et de l'espèce." — **P. Janet, Les actes inconscients et la memoire pendant le somnambulisme p. 238—279.** „Unbewusste Handlungen" haben alle Charaktere einer psychologischen Thatsache, nur dass im Momente ihrer Ausführung das Bewusstsein davon fehlt. Im hypnotischen Schlaf, im Somnambulismus erreichen dieselben ihren Höhepunkt. Verf. erforscht unter Beibringung eines reichen Thatsachen-Materials die Beziehungen zwischen den unbewussten Acten und dem Somnambulismus. — **B. Perez, L'art chez l'enfant: le dessin p. 280—300.** Eine interessante Studie über die Auffassung, welche Kinder beim Zeichnen von Gegenständen, Menschen, Thieren, bekunden. Eine allerliebste Kinder-Psychologie, die sich zum Theil stützt auf: „Preyer, Die Seele des Kindes." — **P. Janet, Introduction à la science philosophique p. 337—353; p. 577—590.** Verf., Professor an der Sorbonne, behandelt hier die Themata: 1) Ist die Philosophie eine Wissenschaft? u. 2) Ueber einige neuere Definitionen der Philosophie. — **G. Milhaud, La géometrie non-euclidienne et la théorie de la connaissance p. 620—632.** Verf. sucht darzuthun, dass die metageometrischen Untersuchungen eines Lobatschewsky, Bolyai, Beltrami, Klein, Riemann, Helmholtz nur einen mathematischen Werth beanspruchen und in ihrer Bedeutung für die Philosophie, namentlich die Erkenntnisstheorie, bedeutend überschätzt worden sind.

Miscellen und Nachrichten.

Ein mathematischer Beweis für die Unsterblichkeit der Seele? — Einen solchen Beweis glaubt K. Piper, Oberlehrer am Gymnasium zu Lemgo erbracht zu haben[1]), und zwar mit Hilfe der Wahrscheinlichkeitsrechnung. Er führt aus: Ich will annehmen, dass ich sterblich sei. Unter dieser Annahme würde der Zeitraum, während dessen ich existire, nur einen unendlich kleinen Theil der ganzen Zeit, die unendlich ist, betragen. Es ist also ein unendlich unwahrscheinlicher Zufall, dass diese kurze Spanne Zeit meines Lebens gerade die gegenwärtige ist. „Aus der Annahme, dass ich nur eine endliche Zeit lebe, würde die Thatsache, dass mein Leben gerade in die Gegenwart fällt, nur mittelst einer unendlich geringen Wahrscheinlichkeit hervorgehen." „Stelle ich mich auf den Standpunkt eines Solchen, der an eine allmähliche materialistische Entstehung der Welt glaubt, so sehe ich, dass, damit ich jetzt existire, eine unendliche Kette von Ereignissen eintreffen musste, von denen jedes gerade so gut hätte ausbleiben können."

Diese Beweisführung zeigt allerdings die Nothwendigkeit eines freien Weltschöpfers, der für jedes Ereigniss den bestimmten Zeitpunkt festsetzte. Denn da jedes in unendlich vielen Zeitpunkten von Ewigkeit her eintreffen konnte, so ist es ohne bestimmenden Grund ein reiner Zufall, dass es gerade jetzt eintritt.[2]) Dieser Zufall würde freilich auch dadurch beseitigt, dass alle Ereignisse unendliche Dauer haben, also von Ewigkeit begonnen haben. Aber das ist ja offenbar gegen die Thatsache und würde, wäre es zugegeben, nicht bloss die Unsterblichkeit des Menschen, sondern auch der leblosen Dinge beweisen. Diese Schwierigkeiten sind Piper nicht entgangen, aber seine Lösungen sind nicht befriedigend. „Dass zu den gegenwärtig gerade existirenden Dingen der betreffende Tisch gehört, das ist durchaus nicht merkwürdig; diese Thatsache bedarf daher keiner andern Erklärung als der des Zufalls, wohl aber die im

[1]) Vgl. Dr. Karl Piper, Ein mathem. Bew. für die Unsterbl. des Menschen. Lemgo. Verl. E. Ohle.

[2]) Vgl. Gutberlet, Apologetik I, S. 122 f. u. S. 151.

höchsten Grade vor andern ausgezeichnete Thatsache, dass ich gegenwärtig existire."

Aber es ist einleuchtend, dass der Tisch ebenso wenig zufällig anfangen kann, als das vollkommenste Wesen; das Interesse, das wir an einem „merkwürdigen Ereignisse" haben, vermehrt nicht im Mindesten die objective Unwahrscheinlichkeit seines Eintritts.

Den andern Einwand, dass aus dieser Theorie auch die Anfangslosigkeit des Menschen folge, widerlegt er einmal durch den Hinweis auf Plato und Origenes, sodann aber glaubt er diesem Gedanken eine Deutung geben zu können, die ihm alles Befremdende benimmt. Aus „gewichtigen Gründen" führt er dieselbe aber in dieser Schrift nicht aus. Ob aber „diese Annahme mit dem gesunden Menschenverstande in solcher Weise in Einklang zu bringen sei, dass sowohl die orthodoxen Christen, als auch die Materialisten befriedigt wären," muss billig bezweifelt werden.

Das Perpetuum mobile.[1] — Clausius hat durch seinen zweiten Hauptsatz der mechanischen Wärmetheorie einen mathematisch-experimentellen Beweis geliefert, dass eine ewige Bewegung durch stetigen Umsatz von Kräften nicht möglich sei. Er zeigte nämlich, dass es nicht möglich ist, eine Kraft und insbesondere Wärme, die in eine andere, z. B. in mechanische Bewegung umgesetzt ist, nicht wieder vollständig in Wärme zurückverwandelt werden könne. Woraus sich denn ergibt, dass die Umwandlung der Kräfte einem Endzustande zustrebt, in welchem alle Körper nur noch einerlei Bewegung haben, also für weitere Kraftleistung unfähig sind. Dieser Satz trug natürlich manches Hypothetische an sich, da man unmöglich alle Intensitäten der Wärme und der übrigen Kräfte der Beobachtung und somit der Rechnung zu Grunde legen kann. Es war daher von Interesse zu untersuchen, ob die Gültigkeit des Satzes Grenzen habe, und innerhalb welcher Grenzen sie eingeschlossen sei. Prof. Dr. Raoul Pictet hat diese Untersuchungen angestellt und schliesst: „In jedem Falle, in welchem bei einem einen Kreisprocess ausführenden Körper die innere Energie unabhängig ist von der Wärmequelle und innerhalb des Kreisprocesses durch physikalisch-chemische Wirkungen sich ändert, ist der zweite Hauptsatz nicht mehr anwendbar."[2]

Er experimentirte mit einer Kältemaschine und fand bei den verschiedensten Temperaturen von -18^0 bis $+37^0$ C, dass durch die physikalisch-chemischen Vorgänge im Condensator über 20 Pferdekräfte an der Kompressionsarbeit erspart werden. Diese abnorme Erscheinung beruht darauf, dass die Affinität der Molekeln von schwefeliger Säure

[1] Ueber die philosophische Bedeutung der Frage nach dem „Perpetuum mobile" vergl. Gutberlet, Metaphysik S. 216 ff. Münster 1880.

[2] Tagbl. d. 60. Vers. d. Naturf. S. 231.

und Kohlensäure — ein Gemisch von beiden stellt die Pictet'sche Flüssigkeit dar — eine Verminderung des Druckes herbeiführt und so äussere Arbeit zu ersparen ermöglicht.

Daraus folgt aber keineswegs, dass in praxi sich solche Maschinen herstellen lassen, bei denen gar keine Dispersion der Kraft stattfindet. Jede auch noch so fein gearbeitete Maschine hat zum Mindesten mit der Reibung zu rechnen, durch welche Kraft in Wärme umgesetzt und so zertreut wird, dass sie nicht wieder vollständig gesammelt und zu einer Arbeit nutzbar gemacht werden kann. Auch die Molekeln, welche durch ihre Affinität auf einander stürzen, bewegen sich nicht in einem absoluten Vacuum, sondern geben an die Umgebung lebendige Kraft ab; jedenfalls wird durch den Zusammenstoss fester, starrer Theilchen lebendige Kraft vernichtet. Und so gibt es keine Möglichkeit, ein perpetuum mobile zu construiren.

Preisaufgaben. — Die „Philosophische Gesellschaft" zu Berlin hat folgende Preisaufgabe (Hegelstiftung) gestellt: „Hegels Lehre vom Wesen der Erfahrung und von ihrer Bedeutung für das Erkennen". Einlieferungstermin: 1. April 1890. Verkündigung des Urtheils: Januar 1891. — Die philosophische Facultät der Universität Göttingen stellte als (Benecke'sche) Preisaufgabe: „Eine zusammenfassende Darstellung der sämmtlichen mit dem Entropie-Gesetz zusammenhängenden Fragen." Bewerbungsschriften werden bis zum 31. August 1890 angenommen; Preisverkündigung am 11. März 1891. — Die Königliche Gesellschaft zu Neapel (Accademia delle scienze morali e politiche) hat folgende Preisaufgabe ausgeschrieben: „I metodi delle scienze morali e politiche", wobei eine Auseinandersetzung der Gründe verlangt wird, warum es leichter ist, eine Logik der Naturwissenschaften als eine solche der moralischen und politischen Wissenschaften zu schreiben, und warum jene sicherer und vollendeter ist, als diese. Gewicht wird auch auf eine genaue Erörterung des Begriffes „Gesetz", in der Natur wie in der menschlichen Gesellschaft, gelegt und ausser einer „ethisch-politischen Beweistheorie" eine genaue Prüfung der Frage gefordert, ob die naturwissenschaftlichen Methoden sich auf Moral und Politik übertragen, und insbesondere ob die Sociologie sich nach Weise einer biologischen Wissenschaft (Standpunkt Herbert Spencer's) behandeln lasse. Auch sind die besonderen Erfindungsmethoden, namentlich die Wahrscheinlichkeitsrechnung und die Statistik, im Einzelnen zu erörtern. Einlieferungsfrist: October 1889. Preis: 1000 Lire.

Nekrologe.

Am 4. April 1880 verschied in Wien der hochgeachtete, um die christliche Philosophie überaus verdiente Hofrath und Universitäts-Professor Dr. Carl Werner, ein Mann von erstaunlicher Gelehrsamkeit, von bewunderungswürdiger Productionskraft als Schriftsteller, und von

liebenswürdigen Eigenschaften des Gemüths. Als Sohn eines Elementarlehrers zu Hafnerbach bei St. Pölten am 8. März 1821 geboren, machte der hochbegabte Jüngling seine Studien an den berühmten Anstalten von Melk, Kremsmünster und St. Pölten, in welch' letzterer Bischofsstadt er 1847 zum Priester geweiht wurde. Sofort zum Professor am dortigen Priesterseminar befördert, blieb er in dieser Stellung bis 1870, wo er einen ehrenvollen Ruf als Professor der neutestamentlichen Exegese an die Universität Wien erhielt. Hier erwarb er sich in allen Kreisen, und nicht zum Mindesten bei den Mitgliedern der k. Academie der Wissenschaften, in Folge seiner Gelehrsamkeit solche Hochachtung, dass er 1880 zum Hofrath ernannt und als solcher dem Unterrichts- und Cultusministerium zugewiesen wurde. Die Schriften Werner's, unter denen die Monographien über den hl. Thomas von Aquin und über Suarez die bekanntesten sein dürften, sind so zahlreich als gediegen, und zeugen von einem Fleiss, einer Wissensfülle, einer Gabe der Auffassung und des Ueberblicks, wie sie wohl nur Wenigen seiner Zeitgenossen zu Gebote standen. An schriftlichem Nachlass hat er eine Anzahl von Abhandlungen hinterlassen, die demnächst als „Cartons" zu seinen Werken gedruckt werden sollen; die Durchsicht und Herausgabe derselben ist der ebenso bewährten wie pietätsvollen Hand unseres Mitarbeiters, des Herrn Universitäts-Professors Dr. Müllner in Wien, der ein inniger Freund des Verblichenen war, anvertraut, da der Hingeschiedene seine Arbeiten so zu hinterlassen wünschte, „wie er sie zuletzt gedacht". Erst nach Veröffentlichung dieser Cartons wird daher an eine eingehendere Besprechung und Charakteristik seiner Bedeutung und Eigenart gegangen werden können — eine Ehrenpflicht, deren sich unser „Philosophisches Jahrbuch" dadurch zu entledigen gedenkt, dass es alsdann aus berufener Feder ein ausführliches Bild des Lebens und Wirkens unseres der Wissenschaft allzufrüh entrissenen grossen Gelehrten bringen wird. Er ruhe in Frieden!

In Liverpool, wo er seinen aus Amerika eben heimkehrenden Sohn abholen wollte, starb am 15. April 1888 der englische Dichter und Philosoph Matthew Arnold in Folge Herzschlags in einem Alter von 66 Jahren. Im Rugby College und zu Oxford erzogen, an welch' letzterer Hochschule er von 1857 bis 1867 eine Professur der Poesie bekleidete, machte Arnold sich auch als philosophischer Schriftsteller, als welcher er übrigens weder Originalität noch Gedankentiefe verrieth (z. B. „Culture und Anarchy"), einen gewissen Namen. Sein Standpunkt war der Agnosticismus, der bekanntlich das Dasein Gottes zwar nicht direct leugnet, aber auf die Erkenntniss und Erkennbarkeit Gottes Verzicht leistet.

Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre.

Dargestellt von Joseph Anton Endres.

(Schluss.)

Auf welchen Grund hin entscheiden wir uns aber gerade für eine Fünfzahl der Sinne? Alexander hatte sich vorhin auf den Standpunkt gestellt, wo er eine Lösung dieser dritten Frage hätte versuchen können; aber, wie schon bemerkt, er führt den teleologischen Standpunkt im Einzelnen nicht durch. Deshalb finden sich auch die von ihm angeführten Gründe unter jenen, welche Thomas von Aquin in der consequenten Verfolgung jenes Standpunktes als unzureichend erklären musste[1]). Sein erster Versuch einer Begründung ist wahrscheinlich von einem ähnlichen des Aristoteles hervorgerufen, der dem gleichen Zwecke dienen sollte. Aristoteles will nämlich im ersten Kapitel des dritten Buches von der Seele[2]), allerdings nicht in apodiktischer Form, aus der Beschaffenheit der Sinneswerkzeuge nachweisen, dass die Zahl der Sinne sich auf die vorhandenen fünf beschränken müsse; denn jene elementaren Stoffe und elementaren Verbindungen, welche sich für die Constitution der animalischen Natur eignen, seien in den fünf Sinnen bereits erschöpft. Aehnlich also sucht auch Alexander einen Beweis zu erbringen. Er sagt, die Elemente und ihre Verbindungen, soweit sie sich zu Medien der Sinnesempfindung eignen, das heisst einerseits die Vermittelung zwischen den Objecten und den Organen herzustellen vermögen, andrerseits mit den sensitiven Organen selbst eine gleichartige Beschaffenheit aufweisen, ergeben zusammen fünf Eigenschaften, in denen ihr Charakter als Medien beruht, und infolge dessen eine fünf-

[1]) Thom. Aqu. S. theol. I. q. 78 a. 3.

[2]) p. 424 b. 22—425 a. 12.

fache Möglichkeit nicht nur in der Art und Weise der Sinnesempfindung, sondern in der Beschaffenheit und Zahl der Sinne überhaupt.

Dieses Beweisverfahren unterscheidet sich von dem Aristotelischen nur dadurch, dass Aristoteles die Fünfzahl der Sinne aus der Beschaffenheit der Organe abzuleiten sucht, sofern sie ein Medium, beziehungsweise einen dem Medium conformen Stoff einschliessen, während Alexander nach der Zahl der den Charakter der Medien begründenden Eigenthümlichkeiten, sofern sie zu den Sinnesorganen in wesentlicher Beziehung stehen, die Zahl der Sinne bestimmt.

Was Alexanders Auffassung der Medien selbst betrifft, so ist es, — sehen wir davon ab, dass er nach streng Aristotelischer Lehre beim Geschmackssinne Object und Medium verwechselt [1]). — ziemlich genau die Aristotelische. Als Medien gelten ihm Luft und Wasser, als solches gelten ihm die sämmtlichen Elemente in ihrer Mischung im Fleische [2]) für das Gefühl.

Eine gänzlich verschiedene Auffassung des ganzen Empfindungsvorganges liegt dem Erweise der fünf Sinne „secundum differentiam effectuum" (? animae sc. mediante luce aut igne) zu Grunde [3]). Alexander hat hier eine Schilderung desselben bei Augustinus im Auge [4]). Nach Augustinus tritt hier die Seele vermittels eines feineren Stoffes, als organischen Mediums, an die Aussenwelt heran, indem sie sich zuerst zum Lichte, dann zur reineren Luft, zu feuchter Ausdünstung, zu mehr körperlicher Feuchtigkeit, endlich zum erdhaften Stoffe herablässt, wie auf ebensoviele Stufen, und so die Verschiedenheit der Empfindung und der Sinnesvermögen bewirkt. Aber da Alexander diesen Augustinischen Empfindungsvorgang sonst nirgendwo zu dem seinigen macht, so kann die Bedeutung dieses

---

[1]) . . ex dispositione humoris aquosi est medium in gustu. Ibid. Alexander scheint hier das Wasser als Medium zu betrachten, während nach Aristoteles auch für den Geschmackssinn kein anderes Medium bestehen kann als für den des Gefühles, nämlich das Fleisch, hier die Zunge. Vgl. Bäumker, Des Aristoteles Lehre von den äusseren und inneren Sinnesvermögen. Paderborn 1877. S. 42 f.

[2]) Ex dispositione vero commixtionis omnium, quae est in carne, est medium in tactu. Ibid.

[3]) Si vero accipiatur divisio secundum differentiam effectuum: sic enim accipit Aug. ponens differentias lucis aut ignis, ut influant secundum rationem lucis et caloris in se, ut in visu; deinde secundum rationem ejus pervenientis a calore ignis ad aerem liquidiorem.

[4]) De Gen. ad Lit. l. III. c. V.

Erweises offenbar nur darin liegen, einen auctoritativen Beleg für die Fünfzahl der Sinne als solche zu bilden.

Einen weiteren Erweis sollen wir in den sensiblen Qualitäten der Objecte erkennen. Die sensible Qualität leitet sich nämlich von der elementaren Natur eines Gegenstandes als solcher her, und sie ist dann Object des Tastsinnes, oder sie wurzelt in der eigenartigen Zusammensetzung und Mischung eines Körpers. Diese Eigenart bestimmt sich nach dem Vorherrschen eines der Gegensätze, wie sie bei der Zusammensetzung der Körper in Betracht kommen. Jene Gegensätze sind nun der des Hellen und Dunklen, des Warmen und Kalten, des Feuchten und Trockenen, des Dünnen und Dichten, von denen sich das Helle dem Dunklen gegenüber vorherrschend verhält bei Einführung der Form und so die Farbe erzeugt als die Grenze des Durchsichtigen an der Oberfläche des Körpers, — das Warme dem Kalten gegenüber bei der Mischung der Stoffe, wodurch sich Rauch bilden soll u. s. w. Kurz, der Ausgleich dieser Gegensätze soll vier Qualitäten ergeben, welche mit jener den Elementen für sich eigenen Beschaffenheit, der Qualität des Tastsinnes, die fünf Sinne erweisen sollen [1]).

Andere Auctoren mochten für den genannten Zweck wieder andere Wege einschlagen. So erwähnt Alexander noch, dass man den Beweis auch mit Rücksicht auf die verschiedene Immutation des Sinneswerkzeuges versucht habe, indem die Empfindung theils durch unmittelbare Nähe des Objectes und Organes angeregt werde, und zwar hier wiederum entweder durch blosse Berührung (contingendo) oder durch eigentliches Eindringen in das Organ (profundando) — oder aus der Ferne durch die Medien und hier wiederum in dreifach verschiedener Weise [2]).

[1]) Secundum autem dispositionem objectorum potest aliter ratio dispositionis accipi. Nam qualitas sensibilis vel est de his, quae conveniunt ad esse, sicut est qualitas elementaris vel quae per se consequitur eam. et secundum hoc est objectum tactus: . . vel est de his, quae consequuntur compositionem. Qualitas vero consequens compositionem relinquitur secundum virtutem dominantis alicujus. Sunt tamen contrarietates quattuor, quae requiruntur ad compositionem . . . Sunt ergo quattuor qualitates dominantes . . . qu. 66. m. 3. res.

[2]) Addunt etiam aliqui accipientes ex doctrina Philosophi distinctionem ex parte modi sentiendi. Aut enim est sentire secundum approximationem. aut secundum distantiam. Si vero secundum approximationem, aut approximat sensibile corpori potenti sentire contingendo aut profundando . . . Si vero secundum distantiam, aut est immutatio sensibilis tantum secundum unam partem . aut secundum plures partes . . aut secundum communem partem. Ibid.

Uebrigens will Alexander all diesen Ausführungen, wie er deutlich zu erkennen gibt, keine bindende Beweiskraft beimessen; ihr philosophischer Gehalt ist gering anzuschlagen, zudem ist der beabsichtigte Sinn bei der Kürze und Unbestimmtheit des Ausdruckes oft nur schwer zu errathen.

Neben den äusseren Sinnen besteht noch ein inneres sinnliches Erkenntnissvermögen, der sogenannte Gemeinsinn. Augustinus hat dieses Vermögen als „imaginatio" bezeichnet in einem weiteren, all die verschiedenen Functionen desselben umfassenden Sinne [1]). Eine mehr gegliederte Darstellung des inneren Sinnes findet sich bei Joh. Damascenus. Er unterscheidet in ihm eine vis imaginativa und memorativa, denen Alexander auch eine cogitativa beifügt mit dem Bemerken, dass sie Damascenus allerdings nur theilweise zum inneren Sinne rechne und insofern auch an ein körperliches Organ, den mittleren Gehirnventrikel, gebunden erachte, während sie dem anderen Theile nach zum Intellecte gehöre [2]). Die entwickeltste Darstellung des inneren Sinnes findet Alexander bei Avicenna, an den er sich selbst zumeist hält. Deshalb erscheint bei diesem der innere Sinn nicht als einzige innere Fähigkeit mit verschieden benannten Functionen, wie ihn die Aristotelische Auffassung kennzeichnet, sondern als fünf verschiedene innere Vermögen (sensus communis im engeren Sinne, phantasia, imaginativa, aestimativa, memorativa) mit ebensovielen eigenen Organen.

Der Gemeinsinn als Ganzes nun darf nicht etwa als abstracte Zusammenfassung der einzelnen äusseren Sinnesvermögen angesehen werden, sonst würde ihm jede selbständige Bedeutung entschwinden. Er besitzt vielmehr ein eigenes Organ mit bestimmt abgegrenzter Thätigkeit [3]). Der positive Erweis dessen liegt in der Zweizahl der den äusseren Sinnen dienenden Organe, ausgenommen jenes des Geschmackes [4]), während der wahrgenommene Gegenstand sich im

[1]) Secundum Aug. ponitur imaginatio, ubi ponuntur quinque differentiae virium cognitivarum . . Alexander denkt dabei an das Buch de anima et spir. c. 11. qu. 67. Prol. Cf. ibid. m. 2.

[2]) Q. 67 m. 1. Cf. Joh. Dam. de fid. orthod. l. II. c. 17, 19, 20.

[3]) Sensus communis non est communis ad modum universalis. qu. 67. m. 4. a. 1.

[4]) Warum er gerade beim Geschmackssinne nur ein Organ annimmt und dann nicht ebensowohl beim Tastsinne, ist nicht ersichtlich. Bei Joh. Dam. (de fid. orth. l. II. c. 18), ist das Tastorgan allein einfach. Aristoteles möchte die Zweitheilung bei allen Organen durchführen. Vergl. Bäumker a. a. O., S. 54. Anm. 4.

Innern nur als ein einziger kundgibt. Die getrennten Organe übermitteln ihn also nothwendig auch einem einzigen inneren Organe. Da nämlich in demselben Acte, in dem das sensibile erfasst wird, es auch als Eines erfasst wird, und da letzteres nur in einem einheitlichen Organe geschehen kann, so vollendet sich der Act der Sinnesempfindung im inneren Sinne [1]).

Der Gegenstand der Empfindung ist also zwar beim Gemeinsinne und bei den Einzelsinnen kein verschiedener. Der Gemeinsinn ist es vielmehr, welcher nach dem Philosophen (Avicenna) die einzelnen Sinnesperceptionen in sich aufnimmt und durch die in ihm vereinigten Formen zur Thätigkeit angeregt wird [2]). Denn würde nicht auch der Gemeinsinn die Objecte der äusseren Vermögen aufnehmen, so könnte er nicht in ihnen unterscheiden. Jene fünf Objecte der Grösse, Bewegung, Zahl, Gestalt und Ruhe jedoch sind ihm eigenthümlich [3]). Dessenungeachtet leitet sich nicht der ganze Erkenntnissinhalt aus den äusseren Sinnesperceptionen her, da nur ein Theil der Functionen des Gemeinsinnes auf sinnliche Formen geht, während sich ein anderer auf die „Intentionen", wie das Freundliche und Feindliche, Schädliche und Förderliche, bezieht [4]). Diese aber werden nicht aus den Einzelsinnen aufgenommen, sie

---

[1]) Cum enim organa sensuum particularium bipartita sint, praeterquam in organo gustus, ubi sunt conjuncta: . . cum sensibile non appareat duo, sed unum, necesse est deferri tunc ad unum organum interius; cum ergo simul tempore percipiatur sensibile et unum simul tempore sit species in organo interiore et exteriore, ergo perfectio sensus particularis est a sensu communi cum perficitur ab organo interiori. qu. 67. m. 4. a. 1. res.

[2]) Necesse est non differre sensum communem in objecto a sensibus particularibus. Et hoc videtur per hoc, quod dicit Philosophus, quod sensus communis est, qui omnia sensu percepta recipit et propter eorum formas patitur, quae in ipso copulantur. Ib. Vgl. Stöckl, Gesch. d. Phil. des MA. II, S. 37, Anm. 1.

[3]) Quinque enim sensibilia, quae sunt magnitudo, motus, numerus, figura, quies, quae sunt communia particularium, sunt propria sensus communis. Ib.

[4]) Avicenna unterschied in den sensibilia „formae sensibiles" u. „intentiones" schlechthin. „Id autem quod de lupo apprehendit sensus exterior (agni) primo et postea interior, vocatur hic proprie nomine formae. Quod autem apprehendunt vires occultae absque sensu, vocatur in hoc loco proprie nomine intentionis." Liber de anima sive sextus naturalium, Papiae impressum per Mag. Antonium de Carlano (ohne Jahreszahl) p. 106 v. 2. Alexander hält diese Unterscheidung ebenfalls fest und bezeichnet als intentiones die Erkenntniss des Freundlichen und Feindlichen, Förderlichen und Nachtheiligen, welche ihm eine angeborene ist: Intentiones vero sunt ab intra innatae. qu. 67. m. 4. a. 2.

liegen vielmehr im Innern schon vor und sind angeboren. Deshalb bedarf es auch keiner eigenen Kraft zur Aufnahme der Intentionen, während die sinnlichen Formen durch die Function des sensus communis im engeren Sinne der Thätigkeit der Einzelsinne entnommen werden [1]). In dem Bereiche der sinnlichen Formen wirken nämlich drei Kräfte des inneren Sinnes, der eben genannte Gemeinsinn, welcher die sinnlichen Formen aufnimmt, die Phantasie, welche sie festhält (imaginatio vel alio modo phantasia) und auch eine Bethätigung des inneren Sinnes ohne äussere Empfindung ermöglicht [2]), endlich ein freigestaltetes Vermögen (vis imaginativa vel excogitativa), welches ebenso von einer vorausgegangenen Sinnesempfindung absehen kann.

Nur zwei Fähigkeiten des inneren Sinnes beschäftigen sich mit den Intentionen, nämlich die sinnliche Urtheilskraft (vis aestimativa), welche in instinktmässiger Weise die angeborenen Intentionen mit den sinnlichen Formen verbindet, der sich zur Bewahrung dieser fertigen Urtheile das sinnliche Gedächtniss anschliesst [3]).

Auch in der Angabe der Organe dieser Fähigkeiten stützt sich Alexander ganz auf Avicenna. Organ des Gemeinsinnes ist im Allgemeinen das Gehirn, in dessen vorderem, mittlerem und hinterem Theile die einzelnen Vermögen ihren Platz haben sollen. Unserem Auctor selbst kann hierbei vielleicht das Eine zu gute gerechnet werden, dass er sich veranlassen liess, den schüchternen Versuch zu machen und aus seinem arabischen Gewährsmanne die Theorie der Nerven, als der Vermittler der Sinnesempfindung, in die christliche Schule herüberzunehmen. Das über die vis vitalis Gesagte liess eine solche Modification der Aristotelischen Anschauung nicht vermuthen. Doch eine ausschliessliche Durchführung dieser Theorie wagt er auch jetzt nicht. Deshalb nimmt er zwar an, dass die Nerven die Träger der Empfindung in allen Sinnen und ebenso der Bewegung sind und dass sie in einer gemeinsamen Wurzel, dem Gehirn, zusammenlaufen; auch will er den Medicinern nicht streitig machen, dass eine Verletzung des Gemeinsinnes einer solchen des Gehirnes zuzuschreiben

[1]) Quaedam est apprehensiva a sensibus particularibus et haec dicitur sensus communis; nulla autem est apprehendens intentiones ex sensibus particularibus, sed ab intus habet (subjectum sensitivum). Et propter hoc illa abundat ex illa parte. Ibid.

[2]) (Est vis retentiva formarum) ad hoc, ut in eis fiat compositio et operatio absente sensu. Ib. a. 2.

[3]) (Memorativa) servat compositiones factas intentionum cum formis sensibilibus. Ibid.

sei, ebenso wie sein guter Zustand der Gesundheit des letzteren[1]). Eine andere Erfahrungsthatsache jedoch lässt ihm die Aristotelische Theorie nicht entbehrlich erscheinen. Trotzdem nämlich im Schlafe alle Nerventhätigkeit ruhe, sei doch die Phantasie in beständiger Bewegung. Dies glaubt Alexander nicht anders erklären zu können als durch die Einwirkung der vom Herzen beständig ausgehenden animalischen Wärme. Und so, meint Alexander, haben möglicherweise beide Theile Recht, die Aerzte sowohl als der Philosoph, indem jene bei der zunächstliegenden physiologischen Ursache stehen bleiben, während diese auf die principalere der Herzthätigkeit zurückgreifen[2]).

So viel über die erkennende Seite der sinnlichen Natur; nach ihrer begehrenden oder „bewegenden" schliesst sie in sich die sensualitas, das concupiscible und irascible Vermögen. Unter den Vermögen des sinnlichen Begehrens wird aber, wie Alexander bemerkt, auch die Phantasie und sinnliche Urtheilskraft aufgeführt. In der That ist die Bedeutung dieser Fähigkeiten im Organismus des sinnlichen Lebens, wo sie oben zur Sprache kamen, noch nicht erschöpfend gewürdigt worden. Als bewegende Kräfte im eigentlichen Sinne können sie jedoch nicht bezeichnet werden; unter denselben kommen sie nämlich nur insofern in Betracht, als sie zu den Acten des sinnlichen Begehrens disponiren, indem sie durch die ihnen eigenthümliche Erkenntniss die Objecte des sinnlichen Begehrens vermitteln. Diesem Zwecke dienen sie jedoch nicht in gleicher Weise. Denn die Phantasie macht ihren Einfluss auf die begehrliche Natur des Subjectes schon geltend durch die einfache Aufnahme der auf dasselbe angenehm oder unangenehm wirkenden Form als solcher; die sinnliche Urtheilskraft jedoch setzt die Wahrnehmung des Gegenstandes voraus, mit welcher sie dann die ihr angeborenen Intentionen verbindet, und erst in dieser Bestimmung des erfassten Gegenstandes gibt sie dem Begehren jene Norm an

[1]) (Organum interius) idem est in omnibus sensibus; nam omnia organa sensuum particularium sc. nervi perveniunt ad unam radicem sive originem, in qua conveniunt . . . Et videtur, quod est aliqua pars cerebri, in qua conveniunt sensibiles nervi. Et hoc arguunt medici, quia laesio sensus communis est ex laesione cerebri, bonitas sensus est ex bonitate cerebri. Sed Philosophus arguit ejus organum esse cor. Ib. a. 1.

[2]) Et potest utrumque esse verum, quod dicunt medici et quod dicit Philosophus; sed medici ad causam propinquam respiciunt . . Philosophus vero respicit ad causam primam. Ib.

die Hand, vermöge welcher es sich von dem Gegenstande angezogen oder abgestossen fühlt. Weiteres findet sich in dieser Beziehung über die Bedeutung der Phantasie sowie der sinnlichen Urtheilskraft, welche allerdings nur für die Thiere eine grössere Tragweite aufweist, nicht angemerkt[1]).

Unter die eigentlichen Begehrungskräfte zählt nun aber die sensualitas, welche Alexander auf Augustinus zurückführt. Nach Halensis umfasst sie aber nicht nur das sinnliche Begehren, worauf sie Johannes von Rupella beschränkt, indem er sagt, sensualitas sei nur der Ausdruck der Theologen für das Begehrungsvermögen[2]), sondern wie wir unter dem Begriffe der Vernunft sowohl das geistige Erkennen als das freie Wollen zusammenfassen, ebenso liegt im Begriffe der sensualitas die erkennende und begehrende Seite der sinnlichen Natur. Ihrer allgemeinsten Bedeutung nach ist sie nämlich überhaupt nichts Anderes, als die ganze sinnliche Natur mit all den Eigenschaften, wie sie theils den Thieren, theils den Menschen in eigenthümlicher Weise zukommen und ihn vor jenen auszeichnen[3]). Worin ist aber das Auszeichnende der sinnlichen Natur des Menschen vor jener des Thieres zu suchen? Darin, antwortet Alexander, dass sie nicht getrennt für sich besteht, dass sie mit dem geistigen Theile des Menschen in Verbindung tritt und in diesem das höhere Ziel ihres Daseins besitzt[4]). Sie selbst allerdings erhebt sich nicht auf die Stufe der Geistigkeit, da sie wesentlich nichts Anderes ist, als der thierische Theil im Menschen. Der Begriff der Sinnlichkeit deckt sich darum auch nicht mit dem Schriftworte des „äusseren Menschen“[5]); denn damit soll der ganze Mensch bezeichnet sein, sofern er sich den irdischen Gütern um ihrer selbst willen zuwendet, nicht nur seine fleischliche Sinnlichkeit[6]). Deshalb sind auch die Andeutungen kirchlicher Schriftsteller über eine Gleichbedeutung der „sensualitas“ mit der „ratio inferior“ nur sehr uneigentlich zu ver-

1) Qu. 68 Prol.

2) . . vis appetitiva sive motiva, quae est alia ab apprehensivis: hanc autem philosophi vocant appetitivam, theologi sensualitatem. Summa de anima l. c. p. 272.

3) Die gleiche Bedeutung dieses Begriffes hält auch Bonaventura noch fest Sent. l. II. d. 24. p. II. dub. III., während ihn die spätere Scholastik, wie schon Joh. von Rupella, auf das sinnl. Begehren beschränkt und für jenen umfassenderen Inhalt den Terminus „sensibilitas“ schuf; cf. S. Bonav. Opp. (ed. Quar.) t. II. p. 579 schol.

4) Qu. 68. m. 1. res. 5) 2 Cor. 4, 16. 6) Ib. m. 3. res.

stehen, da sich die letztere in rein geistiger Sphäre bewegt[1]). Sie selbst aber steht unter der Vernunft.

Soweit die sensualitas nun hier zunächst in beschränkterem Umfange in Betracht kommt, bezieht sie sich auf das sinnlich Gute und Schlechte in seiner individuellen Erscheinung. Dieses stellt sie durch Phantasie und Urtheilskraft dem begehrenden Theile dar, worauf der letztere es zu erfassen strebt, indem er als bewegendes Agens auf die „niedere Vernunft" einwirkt und ihre Zustimmung zu dessen Erlangung zu gewinnen sucht[2]).

Ausserdem kommt ihr endlich noch eine ganz specielle Bedeutung zu, in welcher sie einerseits auf eines der eingreifendsten Probleme der Anthropologie hinweist, den Widerspruch zwischen Geist und Sinnlichkeit, andererseits aber über den eigentlich philosophischen Standpunkt hinauszutreiben scheint. Es ist dies die „Sinnlichkeit" in der moralischen Bedeutung des Wortes, welche als Strafe der Ursünde sich geltend macht und eine Auflehnung gegen den Geist in sich schliesst[3]). In diesem Sinne ist sie ihrem Wesen nach ein Gebrechen des Menschen, sofern durch die Ursünde die ursprüngliche Ordnung zwischen der sinnlichen und geistigen Natur sich löste, jene sich dem ausschliesslichen Gehorsam der letzteren entzieht und sie in der Richtung ihrer ungeordneten Triebe zu bestimmen sucht. Als sittliches Gebrechen ist sie jedoch zu unterscheiden von der eigentlichen Sünde, deren Subject im vernünftigen Theile des Menschen gesucht werden muss[4]).

Den Philosophen entging diese Eigenthümlichkeit des menschlichen Wesens und zwar deshalb, weil sie in seiner sinnlichen Natur nichts Weiteres sahen als dasjenige, was auch den Thieren eigen ist[5]). Sie kamen zu keiner Erkenntniss der Ursünde, also auch nicht zu einer daraus erfolgenden Strafe[6]).

---

[1]) Si inveniatur in scriptura, valde extraneo modo accipitur. Ib.

[2]) (Sensualitas) pulsat inferiorem partem rationis, inquantum est motiva, qu. 68. m. 2. res.

[3]) (Determinatur) secundum quod rebellionem habet contra rationem ex poena peccati originalis. Ib. m. 4. § 1. [4]) m. 4. res.

[5]) Propter hoc non pervenerunt ad notitiam ipsius, quia ipsa determinatur, non secundum esse illud, quod commune est nobis et brutis, sicut considerarunt philosophi partem sensibilem. m. 4. § 1.

[6]) Cum ergo philosophi non pervenissent ad notitiam peccati originalis per consequens non pervenerunt ad notitiam poenae consequentis, ergo nec motus illius inordinati, in quantam est poena. Ib.

Neben die Augustinische sensualitas stellt Alexander noch die vis concupiscibilis und irascibilis. Diese Unterscheidung des sinnlichen Strebens in ein begehrliches und muthartiges, in welcher uns wiederum Reste der alten Platonischen Seelentheilung begegnen, war das ganze vorausgehende Mittelalter hindurch in Geltung. Alexander spricht sich über ihr näheres Verhältniss in und zum Organismus der Seelenkräfte nicht aus, sondern leitet von ihnen in herkömmlicher Weise nach verschiedenen Gesichtspunkten die sinnlichen Affecte ab. So ergeben sich für die vis concubiscibilis Freude und Verlangen, je nachdem sich das Gut der Begierde als gegenwärtiges oder zukünftiges darstellt; es entsteht in ihr das Gefühl des Schmerzes, wenn sich ein gegenwärtiges Uebel bemerkbar macht. Schmerz entsteht aber auch in der vis irascibilis aus der Abneigung („fuga") gegen ein gegenwärtiges Uebel, wie die Furcht vor einem zukünftigen und die Hoffnung in Rücksicht auf ein erreichbares Gut. Dabei entgeht Alexander nicht, dass diese Affecte zum Theile schon in das rein geistige Gebiet übergreifen, zum Theile Sinnliches und Geistiges gemischt in sich befassen. Auch Johannes Damascenus, auf den er sich zumeist stützt, habe in der behandelten Materie, trotzdem er über die sinnliche Natur zu sprechen beabsichtigte, sich thatsächlich einer mehrfachen Rücksicht auf das Geistige nicht entziehen können [1]). So viel über die sinnliche Natur des Menschen.

Was die Darstellung der geistigen Seelenkräfte betrifft, so macht Halensis die einfache und sachgemässe Unterscheidung eines erkennenden und „bewegenden" Kraftgebietes und legt sie derselben zu Grunde. Ein eigenthümlicher Plan ergäbe sich jedoch für den Abschnitt des Erkenntnissgebietes, wenn die überleitende Bemerkung eines Prologes sich rechtfertigen würde. Dort bemerkt er nämlich: „Dicto de potentia intellectiva consequenter dicendum est de actu. Actus autem ejus vocatur in sacra scriptura aliquando sensus interior" [2]). Demzufolge scheint es auf den ersten Blick, als hätten wir eine getrennte Darstellung der intellectiven Potenzen und ihrer Acte zu erwarten. Allein thatsächlich hält sich Alexander nicht

[1]) Joannes autem Dam., licet loquatur de irrationali parte, loquitur tamen de ea, prout est obediens rationi et movetur secundum rationem rectam aliquando, aliquando secundum non rectam, aliquando secundum seipsam. Ib. § 2. Cf. Joh. Dam. De fid. orth. II. 12—16.

[2]) qu. 70. Prol.

an diese Eintheilung. Mit der Behandlung der geistigen Erkenntnissvermögen geht jene ihrer Acte Hand in Hand. Unter jenem Acte stellt sich eine singuläre Bethätigung der Erkenntniss im mystischen Gebiete heraus, welche Alexander selbst im Anschlusse an kirchliche Auctoren gleich dem inneren Perceptionsvermögen des sinnlichen Theiles als „inneren Sinn" bezeichnet. Er zieht also zuerst die menschlichen Erkenntnisskräfte im Allgemeinen, dann noch insbesondere jenen inneren Sinn des mystischen Gebietes in Betracht.

Wenn sich der Scholastiker des beginnenden 13. Jahrhunderts die Frage stellte, welchen psychischen Factoren wir unseren Erkenntnissinhalt verdanken, eine Angabe derselben nach Augustinus und Damascenus sowie nach den sich mit überzeugender Kraft zur Geltung bringenden peripatetischen Anschauungen zusammenstellte und sich nun auf eine genauere Auseinandersetzung mit seinen Auctoritäten einliess, so hatte dies Letztere in weit höherem Grade sachliche Bedeutung, als bei späteren Scholastikern. Sie hatten bereits einen festgefassten Standpunkt in der Grundtendenz des peripatetischen Systemes, und es ist bewundernswerth, mit welcher Leichtigkeit sie von diesem Standpunkte aus oft die scheinbar fremdartigsten Gedanken sich zurechtlegten und das Wahre daran ihrer Lehrsumme einverleibten. Alexander jedoch hatte sich vielfach einen solchen erst zu fixiren. Diese Nothwendigkeit trat hier wieder bestimmt an ihn heran, wo sich ihm die Erkenntnissfactoren in den weit auseinandergehenden Anschauungen eines Augustinus und der Peripatetiker darstellten. Sein Verhältniss zu dem ihm vorliegenden historischen Materiale erklärt uns darum die Art und Bedeutung der Fragen, von denen seine Untersuchung ausgeht. Dieses veranlasste ihn, sich nicht nur darüber Rechenschaft zu geben, welcher Sinn und welche Tragweite den einzelnen Anschauungen für sich zukomme, sondern dieselben auch gegenseitig in vergleichende Beziehung zu setzen, und was sich als grundlegendes Ergebniss herausstellte, als solches zu würdigen; er musste sich sodann namentlich auch darüber Rechenschaft geben, ob die Natur der Sache den Anschluss an die Peripatetiker fordere in der Annahme eines intellectus materialis, possibilis und agens [1]).

[1]) quae sit comparatio divisionis ad divisionem: utrum accipiantur secundum unum modum an differentem ... Secundo quaeritur de ordine divisionum ... qu. 69. Prol. quae sit necessitas ponere intellectum agentem et possibilem. Ib. m. 2. Prol. etc.

Um aber auf den Inhalt der Untersuchungen selbst zu kommen, so führt Alexander folgende Eintheilungsversuche unserer geistigen Erkenntnissfactoren an. Augustinus habe von ratio, intellectus und intelligentia, dann aber auch wieder von ingenium, memoria, ratio, intelligentia geredet[1]: bei Damascenus finde sich die Unterscheidung von intellectus, mens, opinio[2] und beim „Philosophen", d. h. bei Vertretern seiner Richtung, jene angeführte des Intellectes.

In die eingehende Würdigung der Bedeutung dieser Erkenntnissfactoren und ihres gegenseitigen Verhältnisses zu einander brauchen wir Alexander nicht in allen Einzelheiten zu folgen. Das allgemeine Ergebniss ist dieses, dass ihre sachliche Bedeutung eine durchgehends verschiedene ist, auch dort, wo gleichlautende Termini für eine Uebereinstimmung zu sprechen scheinen. Sieht man jedoch von ihrer Bedeutung im Einzelnen ab, und betrachtet man die allgemeinen Gesichtspunkte, welche die Auctoritäten in ihren verschiedenen Eintheilungen im Auge hatten, so lassen diese sich in zwei Gruppen abtheilen: die einen beziehen sich auf den elementaren Erkenntnissinhalt der einfachen Begriffe, die anderen auf eine vollzogene Verbindung dieser Begriffe, mit Alkendi zu reden[3], auf incomplexe und complexe Erkenntnissformen.

Die Wahrheit in incomplexen Erkenntnissformen hat Augustinus im Auge, wenn er unterscheidet zwischen ratio, intellectus und intelligentia. Nach ihm bezieht sich die ratio auf die Natur der Körper, der Intellect auf die geschaffenen Geister und die Intelligenz auf Gott selbst[4]. Er denkt sich aber diese Formen als abstracte schlechthin und begründet eben dadurch den Unterschied, der zwischen seiner und des „Philosophen" Erkenntnisstheorie obwaltet. Denn wenn auch der Philosoph mit den drei Arten seines Intellectes, wie Augustinus, nur incomplexe Erkenntnisse im Sinne hat, so doch nicht nach ihrer abstracten Seinsweise an sich, sondern bezüglich ihrer Entstehung durch den Abstractionsprocess, und zwar einen

[1] Pars vero cognitiva dividitur (sicut habetur in l. de an. et spir.) in rationem, intellectum et intelligentiam . . Augustinus videtur aliter differentias ponere in l. de anima et spir., cum dicit ingenium, memoriam, rationem, intelligentiam, qu. 69 Prol. cf. l. de an. et spir. c. XI.

[2] γνωστικαὶ δυνάμεις) μέν εἰσι νοῦς, διάνοια, δόξα . . Joan. Dam. Opp. omn. Venet. 1748. de fid. orth. l. II. c. 22. Tom. I. p. 187.

[3] Vgl. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande (1. Aufl.) Bd. III. S. 78.

[4] Aug. ponit. ita . . ut ratio comprehendat corporum naturas, intellectus spiritum creatum, intelligentia spiritum increatum, qu. 69. m l.

Abstractionsprocess aus der Sinnenwelt[1]). Daher kommt es auch, dass sein dreigegliederter Intellect sich zunächst und direct nur innerhalb der Grenzen der Augustinischen ratio bewegt; sie umfasst den materialen und possiblen, sowie den wirkenden Intellect[2]). Dessungeachtet soll er sich aber doch zu einer Erkenntniss jener Objecte erheben, welche Augustinus seinem Intellecte und der intelligentia zueignet[3]).

Auf die Wahrheit in complexen Formen geht die weitere Eintheilung des Augustinus, sowie jene des Joh. Damascenus. Die erstere schöpft Alexander aus einer der vielen aphoristischen Partien, worin das Buch de anima et spiritu die menschliche Erkenntniss nach ihren verschiedenen Seiten mehr oder minder ausführlich schildert[4]). Der betreffende Passus selbst ist aus dem bekannten Briefe Isaaks von Stella an Abt Alcher in dieses Buch herübergenommen. Zuerst schildert er die geistigen Erkenntnissvermögen in jener Weise, wie wir sie aus der an erster Stelle unter dem Namen des Augustinus gebrachten Eintheilung der Erkenntnissfactoren bereits kennen. Da eben hier ratio, intellectus und intelligentia uns mit den ihnen als eigenthümlich bezeichneten Gattungen von Objecten in Beziehung gebracht sind ohne weitere Rücksicht auf etwaige Functionen in Urtheil oder Schluss, so kam Alexander dazu, die Rücksicht auf die einfache Auffassung der Gegenstände für die zu dieser Eintheilung allein und ausschliesslich als massgebend betrachtete anzusehen. Dann aber will jener Passus noch einen allgemeinen Ueberblick über die Hauptmomente der ganzen menschlichen Erkenntniss geben, wie sie sich von Unten nach Oben erhebt[5]), in den Sinnen wurzelt und zuhöchst in geistiger

---

[1]) Secundum primum modum (sc. secundum respectum ad veritatem in formis intelligibilibus sine complexione entibus) accipiuntur duae divisiones: illa sc. prima Augustini et illa quae est Philosophi, sed in hoc differunt, quod illa . . accipitur secundum differentias formarum intelligibilium simplicium, illa . . vero accipitur secundum modum perveniendi ad cognitionem illarum formarum intelligibilium, quae veniunt ad intellectum per abstractionem a phantasmate sensibili. Ib. § 1. res.

[2]) Unde (Philosophus) principaliter sistit circa ea, quae sunt rationis. Ib.

[3]) Nihilominus tamen per ea pervenit ad quandam cognitionem eorum, quae sunt in intellectu et intelligentia. Ib.

[4]) Lib. de an. et spir. c. XI.

[5]) Sic fit adscensus ab inferioribus ad superiora . . S. Aug. Opp. (Mauriner-Ausgabe) VI. p. 518 G.

Contemplation gipfelt. Und da hier auf die geistigen Functionen des Urtheilens und Schliessens, ohne welche eine derart zusammenhängende Kette geistiger Acte nicht denkbar ist, theils ausdrücklich, theils der Sache nach hingewiesen ist, so entnimmt dieser Stelle Alexander die vermeintlich Augustinische Eintheilung der Erkenntnissfactoren ingenium, memoria, ratio, intelligentia, welche sich auf complexe Erkenntnisse beziehen sollen im Erforschen, Beurtheilen, Behalten und vermittels der Intelligenz vollzogenen endgiltigen Begreifen der Wahrheit [1]).

Auch Damascenus gibt an dem bezüglichen Orte ähnlich einen summarischen Ueberblick über die Hauptmomente der Erkenntniss, indem er bemerkt, dass durch die Sinnesempfindung die sinnliche Vorstellung entstehe (φαντασία), aus dieser die Meinung (δόξα), und aus der Meinung sondere die vernünftige Ueberlegung (διάνοια) den Wahrheitsgehalt ab, welcher die Einsicht (νοῦς) heisse. Die letzteren drei Momente also, bei Alexander opinio, mens, intellectus, stimmen mit den obigen Erkenntnissfactoren des Augustinus insofern überein, als ihr Object nicht mehr complexionslose Begriffe sind. Aber damit decken sie sich keineswegs schon nach jeder Hinsicht. Denn bei Damascenus, meint Alexander, ist es mehr ein gewonnenes und in sich abgeschlossenes Erkenntnissresultat, das in den Vordergrund der Betrachtung gestellt wird und die Eintheilung bedingt, bei Augustinus dagegen eine Reihe von naturgemäss miteinander in Verbindung stehenden Erkenntnissacten als solchen [2]). Mit anderen Worten: Damascenus denkt sich die Erkenntniss mehr nach ihrer objectiv-logischen, Augustinus mehr nach ihrer subjectiv-psychologischen Seite, und darnach unterscheiden sich auch ihre Factoren derselben.

Nachdem nun Halensis die besprochenen Erkenntnissfactoren theils nach ihrer Bedeutung gegliedert und auseinandergesetzt, theils nach ihrer einheitlichen Beziehung zusammengestellt hat, macht er den Versuch, das so gesichtete historische Material nach seinen sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen und daraus eine Theorie der

---

1) Ingenium investigat. ratio judicat. memoria servat. . . intelligentia comprehendit . . Ibid.

2) Aliae vero divisiones respiciunt veritatem formarum intelligibilium in complexione entium. Sed in hoc differunt, quod una accipitur secundum acceptionem perfectam ex parte cognoscibilis . . Altera vero accipitur secundum progressum actuum ex parte cognoscitivi. qu. 69 m. 1. § 1. res.

Erkenntnissvermögen zu construiren, die freilich in ihrer fast ausschliesslichen Abhängigkeit von eben diesem Materiale viel mehr den Charakter einer historisch-comparativen Studie, als den eigener und selbständiger systematischer Lehrentwickelung erhalten musste.

Das geistige Leben des Menschen entfaltet sich in der Weise, dass es zuerst die einzelnen Objecte der Aussenwelt und zwar für sich in einem gewissen Umfange aufnimmt und spontan in Begriffe umsetzt. Erst allmählich schliesst sich daran das weitere dialektische Verfahren des Urtheilens und Schliessens und der reflexiven Begriffsbildung. Von dieser Thatsache scheint Alexander auszugehen und dieses scheint er im Sinne zu haben, wenn er unter den psychischen Erkenntnissfactoren diejenigen als die früheren bezeichnet, welche sich mit einfachen Erkenntnissformen beschäftigen. In unserem Falle sind es die an erster Stelle unter dem Namen des Augustinus aufgeführten und jene des Philosophen. Da ihm aber daran gelegen ist, nur eine von den erwähnten Eintheilungen der Erkenntnissfactoren an die Spitze aller übrigen zu stellen, an welche sich die anderen anreihen sollten und die sich zu ihnen als Grundlage verhalten würde[1]), so besteht die Wahl nur zwischen jenen beiden. Aber welche kann die Priorität für sich in Anspruch nehmen? Er bemerkt, unsere Erkenntniss nehme einen zweifachen Weg, einen von Unten aufsteigenden, welcher einer Bethätigung der Sinne bedarf, und einen von Oben ausgehenden, der von einer Erleuchtung herrühre und schon von Anfang an in die Natur gelegt worden sei[2]). Daher heisse die auf dem letzteren Wege sich ergebende Erkenntniss eine angeborene, die andere eine erworbene und spätere. Der von der Sinnesempfindung aufsteigende Weg des Erkenntnissprocesses ist aber dem Philosophen Aristoteles eigen. Seine Eintheilung der geistigen Erkenntnissglieder hat jene Entwicklung im Auge, die sich als allmähliche Erhebung aus dem Sinnlichen zum Intelligiblen kennzeichnet, und somit besteht kein Zweifel, dass die Augustinischen Factoren allen übrigen an die Spitze zu stellen sind[3]).

---

1) (Quaerendum est), quae sit prima divisio, ad quam aliae consequantur et quasi super ipsam fundentur. Ib. m. 2 Prol.

2) Est enim duplex motus: a parte inferiori mediante sensu et a parte superiori per illuminationem sive a principio datam, quae dicitur cognitio innata; alia dicitur acquisita, sive ens subsequenter. Ib. a 1.

3) Ib. res.

Dieses Letztere bedarf unter den dargelegten Voraussetzungen einer weiteren Erklärung nicht. Wie sich aber die Augustinische Eintheilung der Erkenntnissfactoren zugleich als Grundlage für alle übrigen verhalten soll, lässt der Verlauf der folgenden Ausführungen im Einzelnen nicht immer klar ersehen.

Dagegen geht aus dem Gesagten für den erkenntnisstheoretischen Standpunkt Alexanders soviel hervor, dass er die Augustinische und peripatetische Anschauung miteinander zu vereinen sucht. Die Bekanntschaft mit dem Ursprunge der Erkenntniss nach dem Philosophen macht ihm die Annahme einer angeborenen Erkenntniss, wie er sie bei Augustinus findet, nicht entbehrlich. Der Inhalt unseres Wissens schreibt sich nicht seinem ganzen Umfange nach von einem Abstractionsprocesse her; es existirt schon vor und neben jeder Abstraction eine Erkenntniss, von der er aber sagt, dass sie auch für die abstrahirende Thätigkeit in gewisser Weise erreichbar sei. Auf welche Objecte erstreckt sich nun aber jene angeborene Erkenntniss, die von einer Erleuchtung herrühren soll; in welchem Umfange ist überhaupt eine solche anzunehmen? Darüber spricht er sich an diesem Orte nicht aus. Was aber jene Erleuchtung anlangt, von der er hier redet, so sah sie die von ihm begründete Schule der Franziskaner in einer im Verhältnisse zu den übrigen Acten des Menschen mehr bestimmten und gesteigerten Mitwirkung Gottes zu seiner Erkenntnissthätigkeit im Allgemeinen, und insbesondere in den in mehr oder minder enge Beziehung zum göttlichen Wesen selbst gebrachten höchsten Erkenntnissprincipien, den „rationes aeternae“ oder „rationes ideales“, welche die Vertreter dieser Schulrichtung insgesammt in einer immer noch an die Platonischen Ideen erinnernden Selbständigkeit und Erhabenheit über der menschlichen Natur sich dachten und deren Verhältniss zum menschlichen Geiste sie damit bezeichneten, dass sie sagten, sie seien seinem Blicke „gegenwärtig“. Diese Lehre, in neuerer Zeit „Exemplarismus“ genannt, weil sie Gott, die causa exemplaris aller Wahrheit, als höchsten und letzten Erkenntnissgrund betrachtet in dieser bestimmteren Weise, liegt hier bei Alexander in ihrer einfachsten und elementarsten Form vor. Sie wurde ein mit Vorliebe behandeltes Thema der Ordensschule und fand den ihrer Consequenz nach entsprechendsten Ausdruck durch Roger Bacon, welcher nichts Anderes als die Anschauung der Franziskaner der peripatetischen Terminologie anbequemte, wenn er den intellectus agens unterschied

in einen solchen, welcher Theil der Seele ist, aber nur eine unvollständige Erkenntniss bewirkt, und einen getrennten — Gott selbst —, welcher in principaler und vollständiger Weise eine solche verursacht [1]).

Unmittelbar an die Augustinische Eintheilung der Erkenntnissfactoren, jedoch ohne innere Verbindung mit derselben, wodurch etwa das in ihr gesuchte fundamentale Verhältniss aufgezeigt worden wäre, reiht sich die des „Philosophen". Hier ist es zunächst der „intellectus materialis," welcher in Betracht gezogen werden muss. Es ist dies nach Joh. von Rupella, mit welchem Halensis der Sache nach übereinstimmt, der intellectus passivus oder corruptibilis [2]), von dem Ersterer fälschlich bemerkt, er sei von Aristoteles selbst materialis genannt worden [3]), während dieser wenigstens nur sagt, dass von einem solchen der Commentator spreche [4]). Denn auf Aristoteles selbst will er sich mit der Annahme dieser dritten Art des Intellectes nicht stützen, da dieser nur den Unterschied eines intellectus agens und possibilis zu befürworten scheine [5]).

Welches ist nun die Bedeutung dieses „intellectus materialis" bei Alexander?

Es ist hier nicht der Ort, auf die ganze historische Entwickelung dieses Begriffes einzugehen, der mit Rücksicht auf die ὕλη, womit Aristoteles im fünften Capitel des dritten Buches von der Seele namentlich die mehr passive Seite des Intellectes öfter vergleicht,

---

[1]) Intellectus enim agens, secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem aliquo modo, licet incomplete, dicitur esse pars animae . . Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi complete et principaliter, est substantia separata, Deus ipse . .

Quaestio disputata Fr. Rogerii Anglici in: De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraph. doct. s. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum edita studio et cura PP. collegii a s. Bonaventura. Quaracchi 1883 p. 208.

Die hier zuerst gedruckten Quaestionen eines Matthaeus ab Aquasparta, Eustachius etc. sind zu dem Obigen zu vergleichen.

[2]) Offenbar meint er Arist. De an. III. 5. 430 a 24. ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός.

[3]) Cf. Domenichelli op. c. p. 288: est intellellectus passivus et corruptibilis (statt corruptus wie die mangelhafte nur zwei Manuscripte berücksichtigende Ausgabe hat), qui dicitur ab Aristotele materialis.

[4]) Intellectus materialis, de quo loquitur Commentator. qu. 69. m. 2. a. 2. res.

[5]) Sufficit . . duplex differentia intellectus agentis et possibilis. Et hoc etiam videtur Philosophus innuere, ponens duas tantum differentias, unam, quae est omnia facere, aliam, quae est omnia fieri. qu. 69. m. 2. a. 2. Cf. Arist. De an. III. 5. 430 a. 14.

von Alexander Aphrodisiensis zuerst, *νοῦς ὑλικός* genannt wurde, sich dann bei Avicenna und Averroës als „intellectus materialis“ findet, bei Beiden jedoch in einer Bedeutung, die sie sowohl unter sich als von dem Exegeten Alexander unterscheidet, zumal da es nur der Terminus als solcher ist, den unser Auctor aus der Lehre des arabischen Commentators aufzunehmen sich veranlasst sieht. Denn bei Averroës ist der materielle Intellect jene geistige Erkenntnissfähigkeit, die dem Menschen nicht an sich inhärirt, sondern die sich erst mit ihm vereinigt, und zwar dann nur bezüglich derjenigen Erkenntnissformen, die der substantiell von der als lediglich sinnlich gedachten Seele getrennte „intellectus agens“ aus den Phantasmen dieser sinnlichen Seele abstrahirt [1]). Alexanders Auffassung desselben dagegen nähert sich der Hauptsache nach und, was den intellectus materialis als solchen betrifft, der des gleichnamigen Exegeten von Aphrodisias. Ihm ist er nämlich nichts Anderes als das sinnliche Vorstellungsvermögen, aber nur das sinnliche Vorstellungsvermögen des Menschen. Denn zwischen der Phantasie des Thieres und des Menschen besteht ein ganz wesentlicher Unterschied. Die Erkenntnisskraft des Thieres erreicht in der Hervorbringung der Phantasmen ihre höchste Stufe, über die sie in keiner Weise hinauskommt. Das sinnliche Erkenntnissvermögen des Menschen nun bezieht sich zwar an sich ebenfalls nur auf die Phantasmen und damit auf Individuelles, aber seine eigenthümliche und höhere Bedeutung liegt darin, dass es in diesen Phantasmen auf Allgemeines gehende und wegen seiner wesentlichen und substantiellen Verbindung mit dem wirkenden Intellecte abstractionsfähige Species einschliesst. Dies ist also das Eigenthümliche der menschlichen Phantasie, und um dieses hervorzuheben, namentlich um auf den engen und wesentlichen Bezug der menschlichen Phantasie zum Intellecte hinzuweisen, wollte sie Alexander durch den dem Commentator entlehnten Terminus des „intellectus materialis“ auszeichnen [2]).

[1]) Vergl. Stöckl a. a. O. S. 114 f.

[2]) (Intellectus materialis) in hoc differt a phantasia, quod phantasia habet phantasmata non ut possibilia ulterius ad actum alicujus potentiae intellectivae; sic enim est in brutis. Bruta enim habent hanc vim tanquam perfectionem non ut possibilem ulterius ad nobiliorem perfectionem . . . Intellectus vero materialis habet species in phantasmatibus, quas possibile est abstrahi per intellectum agentem, ut uniantur cum possibili. Sic ergo necesse fuit ponere intellectum materialem. qu. 69. m. 2. a. 4. res.

Dass aber Alexander dem Averroës thatsächlich nur den Terminus entnahm, ist nach diesen Darlegungen kaum mehr näher zu begründen. Denn wenn er sagt, der materielle Intellect habe die Erkenntnissbilder in den Phantasmen [1]), so ist dies ganz anders zu verstehen, als wenn es auch bei Averroës heisst, die Erkenntnissbilder finden sich in dem intellectus materialis und in den Phantasmen. Hier tritt ein ausserhalb der Seele stehender wirkender Intellect an die Phantasmen heran, abstrahirt die Species und formirt durch sie den ebenfalls ausser der Seele stehenden allgemeinen intellectus materialis, der aber eben durch die so abstrahirten, da sie sich nun im Phantasma und materiellen Intellecte zugleich befinden sollen, mit der Seele verbunden wird [2]). Bei Alexander sind jedoch die Species in den Phantasmen nur als abstrahirbare; der intellectus materialis hat an ihnen nur Theil, sofern er die sie einschliessenden Phantasmen enthält. Er selbst ist aber wesentlich mit der menschlichen Natur verbunden und zwar nicht nur mit der Seele als solcher, sondern auch insbesondere mit jenem Theile, welcher als sensitives Princip in den Organismus verflochten ist und von dessen Veränderungen mitbeeinflusst wird; denn von der Verbindung der Seele mit dem Leibe hängt überhaupt die Möglichkeit seiner Bethätigung ab.

Der materielle Intellect gehört also seinem Wesen nach dem sensitiven Leben an und nur beziehungsweise ragt er auch in das geistige Gebiet hinein. Intellect im eigentlichen Sinne dagegen ist der „intellectus possibilis“ und „agens.“

Es frägt sich aber zunächst, wodurch diese Unterscheidung in unserem geistigen Erkenntnissvermögen gefordert ist. Wir würden auf diese Frage eine genetische Darlegung der Sachlage vermuthen und verlangen, als deren Endresultat sich jene Unterscheidung mit Nothwendigkeit herausstellte. Alexander jedoch setzt den intellectus possibilis als etwas Gegebenes voraus und geht nun unter dieser Voraussetzung an ihre Lösung. Der possible Intellect ist also eine Potenz unseres Erkenntnissvermögens. Da es aber eine doppelte Art von Potenzen gibt, von denen sich die einen vorherrschend leidend, die anderen vorherrschend thätig verhalten, wie Aristoteles

1) (Int. materialis) . . habet species in phantasmatibus. Vorige Anm.
2) Vergl. Brentano a. a. O. S. 18.

im 1. Capitel des 9. Buches der Metaphysik ausführt [1]), oder wie Alexander sie bezeichnet, da es eine „potentia materialis“ und eine „potentia agens“ gibt, so macht er die weitere Behauptung, der intellectus possibilis sei das Erstere. Ein ontologisches Gesetz sagt nun, dass ein passives Vermögen nur durch irgendwelchen actuellen Antrieb in den Act übergeführt werde; und so ist unter den gegebenen Voraussetzungen die Existenz einer activen Potenz die erste nothwendige Folge [2]).

In seiner Eigenschaft als sich leidend verhaltendes Vermögen ferner besitzt der Intellect eine gewisse Aehnlichkeit mit der perceptiven Sinnlichkeit. Dort ist es nun nicht der Sinn, z. B. das Auge, welches beim Sehen der Farbe ihre Sichtbarkeit verleiht, es ist vielmehr das äussere Licht, welches das der Potenz nach Sichtbare zu einem actuellen macht. Aehnlich wird darum auch der geistigen Perceptionskraft ein von ihr verschiedenes Agens entsprechen müssen, welches das Erkennbare als actuell Erkennbares hervorruft [3]).

Damit ist vorerst auf die Nothwendigkeit eines wirksamen Agens gegenüber dem „intellectus possibilis“ als solchen hingewiesen. Und es frägt sich nun weiter, welcher bestimmten Art des Seienden dieses Agens angehören müsse. Da es aber Intelligibles aus der Potenz in den Act überzuführen hat, so kann es offenbar nur der Gattung des Geistigen angehören, denn active und passive Einwirkung findet nur zwischen Gleichartigem statt [4]). Demnach ist also obige Analogie zwischen dem sinnlichen Sehen und geistigen Erkennen nicht in jeder Beziehung durchführbar. Ein grosser Unterschied ergibt sich aus dem Gesagten bezüglich des beiderseitigen Agens. Hier muss dasselbe von gleicher Art mit der entsprechenden seelischen Potenz, muss also Intellect sein; dort war es nicht wieder sensitives Vermögen. Denn das Licht wirkt nicht direct auf diese seelische Potenz, sondern auf die sie bewegende sensible Qualität. Der hier wirksame Intellect aber, behauptet Alexander, hat nicht nur das Object zu disponiren, sondern auch

1) Met. 1046, a 10.

2) Intellectus possibilis dicitur possibilis in suo genere potentia materiali: non ergo educitur in actum nisi per id, quod est actu. qu. 69. m. 2. a. 3.

3) Erit . . unum aliquid in anima, quod erit per modum lucis, ut sicut lux potentia colores facit actu sentiri, ita erit quid in anima, quod potentia intelligibilia perducet ad hoc, ut actu intelligantur ab intellectu possibili. Ib.

4) Abstrahens formas intelligibiles et unicus eas necesse est quod sit actu intellectus. Ibid.

das erzeugte Intelligible mit dem leidenden Verstande zu vereinigen [1]).

Das bisherige Ergebniss war die Forderung eines wirksamen Agens, eines Agens, welches, wie wir soeben sahen, nur geistiger Natur sein kann. Aber damit ist noch nicht erwiesen, dass es sich im menschlichen Intellecte selbst findet. Es könnte noch getrennt sein von ihm, so dass von den beiden Gliedern der fraglichen Unterscheidung nur das eine dem menschlichen Verstande eignen und des letzteren Wesen überhaupt in seiner Eigenschaft als leidende Potenz aufgehen würde [2]).

Allein eine solche Annahme widerlegt schon der Blick auf die übrigen Seelenkräfte, welche trotz ihrer geringeren Vollkommenheit und verhältnissmässig untergeordneten Stellung das zureichende Vermögen zu ihrer Actuirung in sich selbst besitzen.

Dagegen scheint nach einer anderen Rücksicht ein getrennter „intellectus agens“ wirksamer geltend gemacht zu werden. Und hier ist es, wo sich Alexander in der That nicht in allweg ablehnend verhält. Es gibt nämlich gewisse Wahrheiten, welche über unserem Verstande stehen — sei es nun, dass Alexander solche der übernatürlichen Ordnung, oder auch die bekanntlich von der Franziskanerschule im Anschlusse an Augustinus als unabhängig von dem contingenten und veränderlichen geschöpflichen Geiste betrachteten „rationes aeternae“ meint, — und bezüglich dieser gibt er zu, dass sie dem menschlichen Intellecte von dem ersten Agens durch Erleuchtung mitgetheilt sind. Aber es sind eben nur jene wenigen, nicht näher bezeichneten Erkenntnisse, welche die Annahme eines getrennten wirkenden Verstandes nothwendig erscheinen lassen, für alle übrigen trägt die menschliche Erkenntnisskraft selbst die Bedingungen zu ihrer Actuirung in sich [3]).

---

[1]) (Lux sensibilis) non dicitur agens respectu potentiae sensibilis animae. Unde non est necesse propter hoc agentem extra univocare cum sensu patiente. Intellectus vero agens agit dupliciter: agit enim abstrahendo et cum sensibili uniendo. Ib.

[2]) Tunc tota substantia animae intellectivae quoad hoc esset in intellectu possibili. Ib.

[3]) Agens non dicitur actu esse, quia omnes formas a principio intelligit, sed ab agente primo illuminatur, et non respectu omnium, sed respectu quarundam formarum, et cum est illuminatus, perficit etiam possibile illo modo. Unde non est necesse ponere agentem separatum quoad omnia intelligibilia cognoscenda. Ib. res.

Ist aber das geistige Agens als ein mit der Seele selbst verbundenes und in ihrer Substanz liegendes zu erachten, so genügt es nicht, die Bedeutung des intellectus possibilis und agens lediglich aus einer Beziehung unserer denkenden Betrachtung ableiten zu wollen; es kommt ihnen eine mehr als bloss logische Bedeutung zu. Der Grund liegt darin, dass unsere Erkenntnisskraft nicht die eines reinen Geistes ist. Bei den reinen Geistern allerdings würde jene Unterscheidung die Bedeutung einer logischen Beziehung nicht überschreiten. Da sie nämlich ihre Erkenntniss aus einer wesentlich verschiedenen Quelle schöpfen, so besitzen sie das Intelligible nur in Einer Form, der Form der Geistigkeit nämlich, in der es sich ihnen unmittelbar darstellt, ohne dass sie es erst darein umgestalten müssten. Für sie kann es sich also nur darum handeln, das dargebotene Intelligible einfach aufzunehmen.

Ein possibler Intellect in dem Sinne, wie beim Menschen, ist also beim reinen Geiste nicht anzunehmen. Denn will man nicht überhaupt das Erkenntnissvermögen der Engelintelligenz als Ganzes einen possiblen Intellect nennen, sofern es sich nämlich rein aufnehmend verhält der göttlichen Erleuchtung gegenüber, will man es vielmehr, soferne es den positiven Grund enthält für die der rein geistigen Natur zukommende Erkenntniss, als „intellectus agens" bezeichnen, so kann mit einer weiteren Unterscheidung eines intellectus possibilis nur mehr der Gedanke verbunden werden, dass die englische Intelligenz eine bestimmte Erkenntniss noch nicht besitzt, zu deren Aufnahme sie das Vermögen in sich trüge. Es ist also stets ein und dasselbe Vermögen, das wir nur das einemal nach einer rein negativen Rücksicht, das anderemal nach seiner positiven Kraft in Betracht ziehen[1]).

Anders verhält es sich mit dem menschlichen Intellecte. Da nämlich dieser mit dem sensitiven Theile der menschlichen Erkenntniss in substantieller Verbindung steht, so ist nach jener Seite das Geistige schon in gewisser Weise sein Eigenthum, bevor es

---

1) Non est simile de parte intellectiva animae et parte intellectiva angeli. Haec enim, quae in angelo est, separata est a parte sensibili, unde non habet possibilem, nisi dicatur possibilis i. e. receptibilis illuminationum a summo, sed habet partem sibi sufficientem ad cognoscendum ea, quae nondum sunt cognita ab ea . . . Una ergo et eadem erit substantia, intellectus possibilis et agens, sed ratione differens, ut dicatur possibilis in hoc, quod nondum habet, agens in quantum sibi sufficit ad acquirendum. qu. 69. m. 2. a. 3.

thatsächlich die Form der Geistigkeit besitzt. Der Intellect ist nach dieser Seite das geistige Intelligible in der Potenz, während er es nach einer anderen dem Acte nach sein muss. Da sich aber Nichts in derselben Beziehung hinsichtlich eines und desselben Gegenstandes zugleich als Potenz und als Act verhält, so muss hier nothwendig eine mehr als logische Beziehung vorliegen [1]).

Möglicher und wirkender Verstand sind also nichts ganz Identisches, zum Wenigsten sind sie verschiedene Theile des Einen intellectiven Vermögens: sie sind, wie Alexander endgiltig bemerkt, zwei Unterschiede einer und derselben vernünftigen Seele, in welchen deren bekannte Zusammensetzung aus Materie und Form zu Tage tritt [2]). Der mögliche Intellect hat seinen letzten Grund in der abstractionsmässigen, durch die Sinne vermittelten Erkenntnissweise des Menschen. Die Erkenntniss desselben erstreckt sich weder auf eine „species abstracta in phantasmate", noch auf eine „species omnino separata", sie steht vielmehr in der Mitte zwischen dem sinnlichen Erfassen und rein geistigen Schauen: ihr Object ist die „species abstracta a phantasmate" [3]).

Unser geistiges Erkenntnissvermögen ist also intellectus possibilis, sofern es als solches einerseits einer wirklichen Erkenntniss noch bar ist [4]) und sich wie eine unbeschriebene Tafel verhält [5]), andererseits aber in dem Phantasma, das die sinnliche Perceptionskraft erzeugte, mit welcher der Intellect in vitaler und substantieller Verbindung steht, sowie in dem dem geistigen Vermögen als solchem eignenden natürlichen Erkenntnisslichte, dem intellectus

---

[1]) Si forte dicatur, quod una et eadem vis sit intellectus agens et possibilis, sed differens ratione, contra hoc sic objicitur: nihil secundum eamdem partem est respectu ejusdem in actu et potentia simul; cum ergo intellectus agens sit simpliciter actu illud, respectu cujus intellectus possibilis est in potentia, necesse est intellectum agentem et possibilem non esse idem, vel si sunt aliquo modo idem, erunt sic idem, quod tamen erunt diversae partes ejusdem. Ib.

[2]) Sunt duae differentiae in anima rationali, quarum una sc. intellectus agens est ex parte formae ipsius animae, secundum quod est spiritus; altera vero, sc. possibilis, est ex parte suae materiae, qua est potentia ens respectu cognoscibilium, quae fiunt in ea et hoc a parte inferiori, qua fiunt mediante sensu principaliter. Ib. res.

[3]) Ib. m. 3. a. 2. ad 1.

[4]) Ex illa parte, qua nondum habet anima illas formas intelligibiles, dicitur intellectus possibilis. Ib. m. 2. a. 3. res.

[5]) (Est) sicut tabula nuda. Ib.

agens, die realen Voraussetzungen zu seiner Actuirung bereits selbst besitzt [1]). Unser Intellect ist ferner agens, sofern er auf Seite der Form der Seele liegt, ein rein Geistiges („spiritus“) darstellt und so jenes natürliche Licht in sich trägt, hinsichtlich dessen in ihm ein thatsächliches Erkennen von Natur aus angelegt ist [2]). Da ihm aber dieses Erkenntnisslicht natürlich zugehört, so ist die Annahme eines getrennten Intellectes nicht nothwendig [3]).

Diese Disposition nun für das Intelligible, welche (um ihres activen erleuchtenden Einflusses willen) einen in gewissem Sinne gottähnlichen Charakter aufweist, ermöglicht die Abstraction. Dadurch nämlich, dass der intellectus agens mit der noch im Phantasma enthaltenen intelligiblen Form zusammentrifft, abstrahirt er sie und erhebt sie zu actueller Erkenntniss [4]).

Nach diesen Auseinandersetzungen über die drei Arten des Intellectes fällt es nicht mehr schwer zu verstehen, was es im Allgemeinen zu bedeuten habe, wenn Alexander den „intellectus materialis“ in jenen Theil der Seele verlegt, welcher in den Organismus eingeht, wenn er er den „intellectus possibilis“ sowohl mit dem Organismus verbindbar als trennbar nennt, den „intellectus agens“ aber in vorsichtiger Weise als „gleichsam getrennt“ bezeichnet. Es soll damit auf den stufenweisen, abstractionsmässigen Gang unseres Erkennens selbst hingewiesen werden, und einerseits der vitale Zusammenhang und die substantielle Einheit der einzelnen Factoren, die ihn vermitteln, unter sich und mit dem Organismus, andererseits die theilweise Unabhängigkeit von dem letzteren gekennzeichnet werden [5]).

Aus dem Ganzen von Alexanders Darstellung lässt sich wohl ersehen, welche Factoren er zum Zustandekommen des Erkennens

---

1) Pars ergo intellectiva animae, quae conjuncta est parti sensibili, ex illa parte est possibilis et sufficientiam habet ex agente et viribus praeambulis sensibilibus, ut educatur de potentia ad actum. Ib.

2) Est enim ipse spiritus in se habens lumen quoddam naturale, ratione cujus habet actum intelligibilium a principio sc. creationis. Ib. res.

3) Ib. Nämlich zum Abstractionsprocesse; bezüglich der nicht abstractionsfähigen Formen vergl. das weiter oben Angeführte.

4) Ex illa vero parte, qua habet hanc perfectionem cognoscibilium ad quandam similitudinem primi, ex illa est intellectus agens. Quae pars, cum obviaverit formae intelligibili in phantasmate existenti, abstrahit eam, ut sit actu intellecta. Ib.

5) Qu. 69. m. 3. a. 2. res.

für nothwendig hält: es ist eine Potenz, welche das Phantasma darbietet, eine weitere, die es abstrahirt, eine dritte, die das Intelligible aufnimmt und endlich, zwar nicht für die Abstraction selbst, aber für gewisse der Abstraction unzugängliche Wahrheiten ein getrennter „intellectus agens." Aber deren Bedeutung und gegenseitiges Verhältniss ganz ins Einzelne anzugeben und in einen durchaus lückenlosen Zusammenhang zu bringen, dürfte aus den mehr fragmentarischen Andeutungen Alexanders kaum gelingen.

Gehen wir nunmehr darauf ein, was der Scholastiker bezüglich der Erkenntnissfactoren bemerkt, welche sich auf complexe Erkenntnisse beziehen. Wie wir wissen, findet sich nach seinem Ermessen bei Augustinus die grundlegende Eintheilung unserer Erkenntnissfactoren in ratio, intellectus, intelligentia. Auf diese sind darum alle von anderen Auctoren angegebenen Erkenntnisskräfte zurückzuführen. Daraus aber, wie er selbst diese Zurückführung vornimmt, geht hervor, dass ihm bei Augustinus doch nicht mehr als eben grundlegende Andeutungen vorzuliegen scheinen. Was ihm bei diesem vor Allem wichtig erscheint, ist die Betonung einer sogenannten angeborenen Erkenntniss, die wir einer Erleuchtung verdanken und welche eine Bewegung der menschlichen Erkenntniss „von Oben aus" bedingt: es ist die „intelligentia." An Stelle der Augustinischen „ratio" jedoch sehen wir ihn die von des Philosophen Anschauungen geforderten Factoren in das System aufnehmen.

Die so modificirte ratio und die intelligentia sind nach dem bisherigen Ergebnisse die beiden physischen Hauptfactoren, welche sich auf incomplexe Erkenntnisse beziehen; diese beiden sind es aber auch, mögen sich bei den verschiedenen Auctoren noch so verschiedene Bezeichnungen für sie sowohl wie für ihre Acte finden, von denen unsere Erkenntniss complexer Formen herrührt. Dass bei Augustinus die intelligentia auch für die complexen Formen den Charakter eines höheren, von der Vernunft verschiedenen Erkenntnissprincipes besitzt, steht ausser Zweifel [1]); es kommt jedoch bei Augustinus häufig vor, dass er den Begriff der „intelligentia" in einer

[1]) Intelligentia est alia vis ab illis magis elevata, ut sicut distinguebantur ratio et intelligentia, inquantum erant circa formas sine complexione, ita distinguantur ratio et intelligentia circa formas existentes in complexione. Vel si intelligentia est circa eadem, circa quae est ratio et non alia, tunc erunt haec quattuor ingenium, ratio, memoria, intelligentia una et eadem vis ... Patet igitur, quod aliter accipiuntur ista, secundum quod diversa est auctoris intentio.

Bedeutung gebraucht, in welcher sie mit der „ratio“ identisch ist, so gerade dort, wo er sie mit ingenium, ratio, memoria in Eine Reihe stellt.

Wie Halensis all dieses eingehend erörtert, ist für die Bestimmung seines Standpunktes von geringer Bedeutung. Erwähnenswerth ist jedoch, dass er hier neben der ratio und intelligentia auch auf jenen intellectus zu sprechen kommt, welcher in der grundlegenden Eintheilung des Augustinus in der Mitte steht zwischen der ratio und intelligentia. Er scheint im Systeme Alexanders keinen rechten Platz finden zu wollen. Bei Augustinus sieht ihn Halensis in einer ganz bestimmten Bedeutung einerseits als die Erkenntniss der getrennten geschaffenen Formen und zwar in ihrer complexionslosen Weise [1]), sodann als jenes Vermögen, welches Glauben und Wissen unter sich befasst, von denen sich das Erstere auf einen übervernünftigen Inhalt, das Letztere überhaupt auf jede frühere Vernunfterkenntniss beziehen soll [2]). Beim Philosophen aber sei der Intellect etwas Anderes als bei Augustinus. In Parallele zu diesem Intellecte des Augustinus bringt er jedoch nicht den dreigegliederten des Philosophen, welcher es mit Abstraction zu thun hat, den er ja bekanntlich mit der ratio auf gleiche Stufe stellt, sondern den Intellect der unmittelbar einleuchtenden Principien [3]). Ebenso habe das Wissen beim Philosophen eine andere Bedeutung, sofern es bei ihm nur gewisse Erkenntniss dessen sei, was durch ein Anderes erkannt werde, während Augustinus auch jedwede anderweitige sichere Erkenntniss darunter begreife.

---

qu. 69. m. 4. a. 1. res. Wenn Liebner (Hugo von St. Victor und die theol. Richtungen seiner Zeit. Leipzig 1832. S. 499) Recht hat, so fände sich eine genaue Unterscheidung der intelligentia von den übrigen geistigen Erkenntnissfactoren (ratio, intellectus) erst im lib. de anima et spiritu.

[1]) Intellectus (est cognitio) formarum intelligibilium creatarum separatarum a sensibilibus. qu. 69. m. 4 res.: Intellectus secundum Aug. est vis cognitiva formarum creatarum separatarum, ut sine complexione. qu. 69. m. 1. § 1 res.

[2]) Intellectus enim quidam est credibilium et dicitur fides, alius est intellectus scibilium et dicitur scientia. Quaedam enim sunt supra rationem et talium est fides, quaedam enim attinguntur ratione recta et dicitur scientia. Scientia enim non tantum est eorum, quae cognoscuntur per causam, sed et aliorum, quae certitudinaliter secundum rationem cognoscuntur. Ib. a. 2.

[3]) Aliter autem sumitur scientia a Philosopho, cum dicitur . . intellectus est eorum, quae per se cognoscuntur. . . scientia vero certitudinalis cognitio eorum, quae per aliud, vel per alia cognoscuntur. Ib.

Alexander ist sich hier zwar des Unterschiedes seiner zwei bedeutendsten Auctoritäten bewusst geworden, aber er lässt es darauf beruhen, diesen Unterschied angedeutet zu haben. Zwischen ihren Anschauungen zu vermitteln und selbständig Stellung zu nehmen, hat er selbst noch nicht versucht.

Werfen wir einen Rückblick auf diese Darstellung der geistigen Erkenntnissvermögen, so tritt uns das Eine klar vor Augen, dass der erste Scholastiker der Franziskanerschule das Unternehmen unvollendet zurückliess, die Augustinische und Aristotelische Erkenntnisstheorie miteinander auszugleichen. Er selbst war noch zu dem Resultate gekommen, dass Augustinische ratio und der peripatetische Intellect, soweit er ein abstrahirender ist, zu identificiren seien; er hatte aber auch zugegeben, dass der Peripatetiker gleichfalls zu einer gewissen Erkenntniss dessen gelange, was Object des Augustinischen intellectus sowie der intelligentia ist. Die nachfolgende Franziskanerschule hatte darum die Aufgabe, zu untersuchen, wie weit die Erkenntniss reiche, wenn man sich auf rein peripatetischen Standpunkt stelle, inwiefern aber dabei die Augustinische Theorie noch Wort und Bedeutung behalte; sie hatte namentlich auch klar zu stellen, wie sich der *νοῦς* der unmittelbaren Erkenntniss zur intelligentia der angeborenen verhalte. Und in der That hat die erste Periode der Franziskanerschule die Lösung dieser Aufgabe mit einer gewissen Vorliebe unternommen.

In der dem 13. Jahrhundert vorausgehenden psychologischen Speculation wurde die christliche Ascese in mannigfachster Beziehung mit in Betracht gezogen. Dieses Moment tritt bei Alexander, wie wir bisher sahen, fast ganz in den Hintergrund. Eine Reminiscenz daran ist dagegen hier zu verzeichnen, wo er im Anschlusse an die natürlichen Erkenntnisskräfte des Menschen von einem inneren Sinne des geistigen Gebietes redet, den er, wie schon bemerkt, als intellectiven Act aufführt. Dieses innere geistige Gefühlsvermögen, das sich sowohl aus intellectueller Erkenntniss als Liebe zusammensetzt, hat nur mehr Ein Object, nämlich Gott selbst, zu dem es sich aber in mehrfach verschiedener, den Sinnesperceptionen analoger Weise erhebt [1]). Der Aufschwung zu Gott gelingt der Einen und einfachen Seele um so besser, je weniger sie von gleichzeitigen äusseren Sinnesthätigkeiten in Anspruch genommen und von dieser

[1]) qu. 70. m. 2 res.

Einen Richtung abgelenkt wird [1]). — Dies die Grundzüge der mystischen Contemplation bei Alexander, welche er aus der vorausgegangenen Patristik in seine Lehre mit herübernimmt, ohne ihr eine besondere Beachtung zu schenken. Es war seinem idealer veranlagten Schüler Bonaventura vorbehalten, gerade diesen Punkt wieder lebhafter aufzugreifen, welcher dann die Contemplation als den Gipfelpunkt geistiger Erkenntniss bezeichnet und als das Erstrebenswertheste nicht genug preisen kann.

Wenden wir uns nun zum letzten und verhältnissmässig ausführlichsten Abschnitte der Psychologie des Alexander von Hales, zu den von ihm sogenannten geistigen Bewegungskräften. Seine Abhandlung hierüber leitet er wieder ein mit der Aufzählung der bezüglichen Angaben seiner gewöhnlichen Auctoritäten. So unterscheidet Joh. Damascenus zwischen einem natürlichen und wählenden Willen [2]), Augustinus ist zu berücksichtigen, sofern er von einem höheren und niederen Theile der Vernunft redet, ferner wenn er im Begehren eine vernünftige, concupiscible und irascible Seite festhält [3]). Der Philosoph scheint ihm als rein geistiges Bewegungsvermögen nur den praktischen Intellect zu statuiren [4]). Endlich erwähnt er noch der Synteresis, welche auf einen Commentar des hl. Hieronymus zu Ezechiel zurückzuführen ist [5]), und des „liberum arbitrium", womit verschiedene Exegeten das biblische „manus consilii" bezeichnet haben [6]).

In der That sind es mehrere Momente, welche in den Acten unseres Wollens sich von Einfluss erweisen; denn neben dem allgemeinen Zuge zum Guten, sowie der leitenden Einwirkung der praktischen Vernunft macht sich auch eine gewisse Neigung der Seele zum Körper hin, mit dem sie verbunden ist, unverkennbar

---

[1]) Ib. m. 6 res. Cf. lib. de anima et spiritu c. 9.

[2]) Damascenus ponit divisionem per thelesim et bulesim, hoc est per voluntatem naturalem et electivam. qu. 71. Prol. Cf. Joh. Dam. de fid. orth. II. 22 p. 187.

[3]) Cf. lib. de an. et spir. c. 13.

[4]) Philosophus solum intellectum practicum videtur ponere vim motivam ex parte intellectualis animae. qu. 71. Prol.

[5]) Die Koburger sowie die hier gewöhnlich citirte Venediger Ausgabe haben unrichtig „Gregorius super Ezech."

[6]) (Lib. arb.) a diversis ponitur expositoribus et sumitur ab eo, quod dicitur (Ecclesiasticus 15, 14): Ab initio fecit hominem et reliquit eum in manu consilii sui, ubi dat circumlocutionem liberum arbitrium. Ib.

geltend [1]). Ihrem allgemeinen Charakter nach lassen sich diese verschiedenen Einflüsse namentlich auf drei Arten zurückführen: die einen sind befehlende, andere rathende, wieder andere begehrende [2]). In der Form einer befehlenden Macht wirkt die Synteresis und das liberum arbitrium. Jene gibt die nothwendigen Directiven für unser Wollen, wie sie in der geistigen Natur als solcher schon enthalten sind, in diesem ist es die überlegende Vernunft, welche ihre Bestimmungen erlässt. Die Vernunft verhält sich aber nicht ausschliesslich befehlend. Jenachdem in ihr der geordnete Zug zu den übernatürlichen Gütern oder eine vorherrschende Neigung für diese zeitlichen Güter die Oberhand besitzt, ist sie nach der einen oder anderen Richtung zugleich auch als rathendes Moment zu betrachten [3]). Das eigentliche Begehren endlich eignet dem natürlichen und überlegenden Willen, wie Damascenus unterscheidet, welche in der That nur eine andere Wirkungsweise der Synteresis und des liberum arbitrium ausdrücken [4]). Die beiden vorherrschenden und umfassendsten Vermögen im Gebiete des geistigen Begehrens sind nämlich überhaupt Synteresis und liberum arbitrium, und darum gedenkt Alexander nur über sie ausdrücklich zu handeln und alles Übrige, was im Hinblicke auf sie Erwähnung verdient, hiebei mit zu berücksichtigen [5]).

Was nun zunächst seine Erörterungen über das liberum arbitrium betrifft, so gibt er in den ersten diesbezüglichen Fragen über Dasein und Wesen desselben, die er keineswegs in dem Umfange löst, als er sie stellt, vorerst nur einige wenige andeutende Umrisse desselben. Das eigentliche Wesen dieses Vermögens, wie es sich Alexander denkt, tritt uns erst allmählich und im Verlaufe der

[1]) qu. 71. m. I. res.

[2]) Cum in generali omnis vis motiva rationalis dividatur per imperativam, consiliatricem et affectivam, . . . quaedam divisio accipitur ex parte imperativae, quaedam ex parte consiliatricis, quaedam ex parte affectivae. m. 2.

[3]) Ex parte vero consiliatricis accipitur divisio, secundum quam accipitur ratio consulendi ex ordinatione recta ad superna bona vel ad inferiora bona, et secundum hoc dicitur portio rationis inferior vel superior. Ib.

[4]) Ex parte vero affectivae (accipitur divisio), cum dicitur alia voluntas thelesis, alia bulesis: hoc est alia est naturalis voluntas, alia electiva sive deliberativa, ut naturalis voluntas respondeat synteresi, deliberativa vero libero arbitrio. Ib.

[5]) . . se habent per modum potentissimi in anima . . . ad illa cetera referemus. qu. 72. Prol.

ganzen Untersuchung klarer und bestimmter vor Augen. So ist es in der Frage nach der Existenz des freien Willens lediglich die Eine Schwierigkeit, welche er löst, wie sich nämlich die Freiheit des Menschen zum Bösen mit seiner Gottebenbildlichkeit vertrage; mit anderen Worten, es ist das belangreiche Problem der Möglichkeit des Bösen, dessen Lösung er hier streift. Er sagt, mit der Gottebenbildlichkeit stehe die Freiheit zum Bösen nicht im Widerspruche. Gott ist seinem Willen nach gut und schuf auch den Menschen seinem Willen nach gut. Die Wandelbarkeit des menschlichen Willens aber geht aus der Unvollkommenheit seines creatürlichen Seins als solchen hervor. Nur die vollkommene Potenz, wie sie im göttlichen Wesen liegt, ist mit Nothwendigkeit auf das Gute gerichtet, nicht aber die mangelhafte creatürliche [1]).

Was ist nun aber das liberum arbitrium? Seiner allgemeinsten Bestimmung nach ist es im Gegensatze zu den im engeren Sinne dieses Wortes physischen Potenzen ein habituelles Vermögen. Seine Bethätigung ist nämlich dem Menschen von Natur aus geläufig, während bei den physischen Vermögen diese Fertigkeit in der Bethätigung erst durch einen hinzukommenden vervollkommnenden Habitus erworben wird [2]). Das liberum arbitrium ist dann näherhin vernünftiges Vermögen zu Entgegengesetztem und umschliesst als solches alle Kräfte, mit deren Bethätigung Verdienst oder Missverdienst verbunden sein kann. Die Acte dieser Kräfte gehören nämlich insofern ihnen, als sie von seinem Machtgebote abhängig sind [3]). Desungeachtet ist es aber wesentlich bloss ein Vermögen, und zwar ein von Vernunft und Wille als solchen verschiedenes [4]).

1) Deus est voluntate bonus et fecit hominem ad imaginem suam, quod fecit eum voluntate bonum, qui autem creatura cum sit ex nihilo creata, vertibilis est et oppositionem habet ad necessitatem, quia necessitas est ex parte perfectae potentiae et ita solum in Deo, non in creatura, cum ibi sit defectus potentiae et ideo non sequitur, quod si Deus est necessario bonus, quod homo existens ad imaginem ejus, sit necessario bonus. Ib. m. 1 res.

2) Liberum arbitrium est potentia habitualis pro libito eligentis, et ideo quod habitualis est, habet quod facile exeat in actum. m. 2. res.

3) Liberum arbitrium est universaliter imperans et sicut praesidet motor toti orbi, ita istud motor est universaliter imperans . . (sumitur) indistincte, secundum quod est potentia animae universalis, et actus ejus sunt actus aliarum et secundum hoc nihil aliud est, quam potestas rationalis ad opposita, qu. 72. m. 2. a. 1. § 2. res.

4) Alio modo sumitur distincte, secundum quod ejus actus est facere pro libito et hic est communis libero arbitrio creaturae rationalis et creatoris . . hoc autem modo . . est potentia distincta a ratione et voluntate. Ibid. cf. § 1.

Handelt es sich nämlich darum, seine eigenthümliche Natur zu bestimmen, so liegt diese in gleicher Weise für das göttliche wie für das vernünftige creatürliche Wesen in dem „facere pro libito", sie liegt für das gute creatürliche Wesen in dem „obtemperare Deo" und, abgesehen von jeder moralischen Beziehung, des Actes für jede vernünftige Creatur überhaupt in dem „eligere".

Nach diesen eigenen Bestimmungen unterlässt es Alexander nicht, auch das Urtheil der Vergangenheit zu hören und die Definitionen des liberum arbitrium nach einem Augustinus, Anselmus und Bernhardus anzuführen. Nach dem Ersten ist es das Vermögen des Willens und der Vernunft, kraft dessen unter dem Beistande der Gnade das Gute, ohne denselben das Böse gewählt wird [1]), nach Anselmus dagegen das Vermögen, die Gerechtigkeit um ihrer selbst willen zu bewahren [2]). Es ist nun klar, dass es weder nach der angeblich Augustinischen Definition, noch nach der des Anselmus, welcher unter der Gerechtigkeit nicht eine von der Natur erreichbare, sondern eine von Gott überkommene, übernatürliche versteht [3]), zu einer Willensfreiheit auf Grund der Natur kommen kann. Alexander hat dieses bezüglich der Augustinischen Definition erkannt, von der er sagt, dass sie einerseits nur innerhalb des creatürlichen Seins Geltung habe, andererseits aber nicht die Freiheit des rein natürlichen Gebietes, sondern der Gnade und Glorie bedeute [4]), und auch von der Anselmischen bemerkt er, dass sie zwar auf Gott und die creatürlichen Vernunftwesen anwendbar sei, dass sie aber für die letzteren die Freiheit, soweit sie in ihrem natürlichen Vermögen liegt, zu einer leeren Potenz herabdrücke [5]). Bernhardus endlich definire das liberum arbitrium als eine mit unverlierbarer Willensfreiheit und einem unvermeidlichen Vernunfturtheile erfolgende Zustimmung [6]). Mit dem Begriffe der Zustimmung

[1]) Diese Definition, welche von Alexander Hal., Bonaventura, Albertus Magnus dem hl. Augustinus zugeschrieben wird, findet sich in ähnlicher Fassung bei Hugo v. St. Victor (Summa Sent. tr. 3. c. 8), in der gleichen bei Petr. Lomb. Sent. l. 2. d. 24. p. 1. c. 3. Cf. S. Bonav. Opp. ed. Quar. tom. II. p. 592.

[2]) Anselmus Cant. de lib. arb. c. 3. Opp. Colon. 1573. t. III. p. 89 a.

[3]) Ibid. [4]) qu. 72. m. 2. a. 2. § 2. [5]) Ib. § 1 res.

[6]) . . Consensus ob voluntatis inamissibilem libertatem et rationis, quod secum semper et ubique portat, indeclinabile judicium, non incongrue dicetur, ut arbitror, liberum arbitrium. St. Bernardus. Tractatus de gratia et lib. arbitrio c. 2. n. 4 (Migne t. 182 p. 1004).

soll ausgedrückt werden, dass das Wahlvermögen, welches sich gegen das Begehren des Geistes sowohl wie des Fleisches an sich indifferent verhält, nur mit der Beschränkung, dass schon von Natur aus eine Hinordnung zum Geistigen und somit zum Guten in ihm liegt, seinem Acte nach Zustimmung ist zu dem von der einen oder anderen Seite kommenden Verlangen. Von den beiden anderen Merkmalen sodann beziehe sich das eine auf die natürliche und darum unverlierbare Freiheit vom Zwange, das andere dagegen darauf, dass mit der freien Wahl die vernünftige Ueberlegung unzertrennbar verbunden ist [1]). War es auch Alexander nicht darum zu thun, an den vorliegenden Definitionen strenge Kritik zu üben, so sehen wir doch, namentlich an den zu den beiden ersteren gemachten Bemerkungen, dass sich sein Blick dem thatsächlich Entscheidenden in der Bestimmung des liberum arbitrium zugewendet hat. Er untersucht, ob jene Definitionen alle Arten von Subjecten umfassen, denen das freie Wahlvermögen eigen ist, ob sie ferner das wirkliche Wesen oder nur eine accidentelle Eigenschaft dieses Vermögens zum Gegenstande haben. Namentlich der letztere Punkt führte ihn zu einem der wichtigsten Fortschritte gegenüber dem Standpunkte eines Augustinus und Anselmus, nämlich zur strieten Auseinanderhaltung von Freiheit der Natur und Gnade [2]).

Dieser Fortschritt macht sich nunmehr sogleich bemerkbar, wo er einer genaueren Bestimmung des bisher nur im Allgemeinen angegebenen Wesens näher rückt, indem er seine Untersuchung in einer Analyse des Terminus „lib. arbitrium“ weiter führt [3]). Das erste Glied dieses Terminus betreffend, so war bereits von der Möglichkeit der freien Entscheidung für das Böse die Rede. Sie schreibt sich her von der Mangelhaftigkeit des creatürlichen Willens im Allgemeinen, sowie insbesondere aus einer etwaigen Mangelhaftigkeit des persönlichen Willens. Dem entgegen besitzt der Mensch aber auch kraft seiner Gottebenbildlichkeit Freiheit zum Guten. Und zwar macht sich nach diesen beiden Seiten die Freiheit als eine positive Tendenz in ihm geltend. Völlig indifferent für das Gute wie für das Böse verhält sich der Wille nämlich nur

[1]) qu. 72. m. 2. a. 2. § 3.

[2]) Ueber die Mängel, welche der Bestimmung der Natur der sittlichen Freiheit bei Augustinus und Anselmus noch anhaften, vergl. Scheeben, Handbuch d. kath. Dogmatik. Freiburg 1878. Bd. III. S. 208 ff.

[3]) Quid sit liberum arbitrium secundum nomen? qu. 72. m. 2. a. 3.

rücksichtlich eines Zwanges[1]). Dieses nun ist die natürliche Freiheit des Menschen, ausser welcher ihm noch die Freiheit der Gnade und Glorie zu eigen sein kann. Aber nur die erste, deren Hauptmerkmal im Ausschlusse jedes Zwanges liegt, ist dem vernünftigen Wesen von Natur aus habituell[2]), nur sie ist Etwas, was der Natur als solcher angehört, und darum ist sie weder einer Mehrung noch einer Minderung fähig und kommt allen vernünftigen Wesen in gleicher Weise zu. Die Freiheit der Gnade und Glorie hingegen ist etwas Accidentelles und darum hat in ihr ein Mehr oder Minder statt und ist ein gänzlicher Verlust derselben möglich.

Wegen seines rein natürlichen Charakters konnte das freie Wahlvermögen auch der erkennenden Betrachtung eines lediglich natürlichen Standpunktes nicht verborgen bleiben. Die Philosophen kamen daher zu einer sachlich und begrifflich richtigen Erkenntniss desselben. Was ihnen jedoch verborgen bleiben musste, ist, dass das liberum arbitrium unter der Voraussetzung der übernatürlichen Gnade auch Grund übernatürlicher Verdienste werden kann[3]).

„Arbitrium" ist sodann das Wahlvermögen mit Rücksicht auf die Vorschriften der Vernunft. Die jedem Willensentschlusse vorausgehende Ueberlegung hat sich nämlich streng, wie der Richter an die ihn bindenden Gesetze, so an das Ergebniss des vernünftigen Denkens zu halten und darnach ein Urtheil zu fällen. Der entscheidende Wille selbst jedoch ist an das Resultat der Ueberlegung nicht mit Nothwendigkeit gebunden, seine Stellung entspricht der den Gesetzen gegenüber freieren eines Schiedsrichters[4]).

[1]) Liberum arb. tripliciter consideratur: uno modo secundum quod non cogitur, et hoc modo dicitur liberum, quia indifferenter est boni et mali; alio vero modo . . secundum naturam, secundum quam assimilatur Deo . . et secundum hoc est boni principaliter: . . tertio modo consideratur quantum ad defectum naturae, quem habet ex eo quod est creatura vel secundum defectum voluntatis proprium, et hoc modo plus est mali quam boni, quia per se tendit in malum. Ib. a. 3. § 1 res.

[2]) Libertas aliquando dicitur habitus naturalis, aliquando habitus accidentalis. Secundum vero quod libertas dicitur habitus naturalis rationalis naturae, quae cogi non potest, non recipit magis et minus, sed aeque est in omnibus rationalibus creaturis. Ib. § 3 res.

[3]) Philosophi pervenerunt ad rem liberi arbitrii et rationem secundum hunc modum, secundum alterum vero non pervenerunt: . . prout est initium meriti aliquo modo. Ib. § 5 res.

[4]) Lib. arbitrium habet in se officium judicis quoad rationem, quia inquantum deliberat, debet sequi leges, sed in quantum eligit vel vult, tenet formam arbitri. Ib. § 4.

Die mit dem liberum arbitrium gegebene Freiheit bezeichnet also eine Macht der Selbstbestimmung des wollenden Subjectes, mittels deren es nicht nur unabhängig von jeder gewaltsamen Einwirkung der Aussenwelt, sondern auch von dem jedesmaligen Urtheile der überlegenden Vernunft seine Entscheidungen zu treffen vermag.

Subject nun dieses freien Willens ist sowohl Gott, als die Creatur. Es besteht jedoch der Unterschied in der Freiheit Beider, dass sie dem geschöpflichen Wesen nur in einer dessen ganzem Sein entsprechenden analogen Bedeutung zukommt [1]). Auch nehmen in der geschöpflichen Welt nur jene Wesen an der Freiheit Theil, deren Begehrungsvermögen nicht in die Materie verflochten ist [2]). Frei sind daher die reinen Geister und der Mensch, unfrei dagegen schon die Sinneswesen. Sie sind es eben deswegen, weil ihre Kräfte, wie Alexander im Zusammenhange mit seinen früher behandelten Anschauungen von den Formen sagt, materiell sind und Vollendung der Materie. Darum beziehen sie sich stets nur auf Eines und dieses Eine bestimmt sie nicht nur, überhaupt in Thätigkeit überzugehen, sondern jenachdem es eine angenehme oder widerwärtige Empfindung hervorruft, liegt in seiner Wahrnehmung speciell für das sinnliche Begehren auch die Nothwendigkeit, das wahrgenommene Object entweder anzustreben oder es zu fliehen [3]). Umgekehrt ist der Grund für die Freiheit des vernünftigen Wesens darin zu suchen, dass sein Begehrungsvermögen ein geistiges ist, das seine Stellung über der Materie dem zwingenden Einflusse einer äusseren Ursache entzieht [4]). In der Freiheit von der Materie also und der damit gegebenen Möglichkeit, die Acte des Begehrens mit Bewusstsein zu setzen, sieht Alexander den specifischen Grund der Willensfreiheit. Aber mit dieser Anschauung musste man nothwendig dazu kommen, alles geistige Wollen irgend welcher Art, sowohl das in der Natur ohne unser Hinzuthun angelegte nach dem Guten als solchem, wie

---

[1]) Ib. m. 3. a. 1. res.

[2]) Libertas est potentiae absolutae a materia. Ib. a. 2. res.

[3]) Sensibilium brutorum appetitus non est liber, quia ipsa vis sensibilis in eis materialis est et perfectio materiae . . . et ideo coactioni subjectus secundum immutationem materiae . . Formae enim alligatae ad materiam non habent inclinationem nisi ad unam partem . . non moventur a seipsis, sed ab alio, sunt enim entes in potentia. Ib. m. 3. a. 2. res.

[4]) In rationalibus autem libertas arbitrii est inquantum hujusmodi propter ipsam rationalem vim, quae est vis absoluta a materia. Ib.

auch die freie Wahl der Mittel ein freies Wollen zu nennen. Und in der That hat die ältere Franziskanerschule diese Consequenz gezogen.

Liegt es nun aber im Wesen der natürlichen Freiheit, jeden Zwang auszuschliessen, so soll damit doch nicht gesagt sein, dass jeder Versuch, auf das freie Subject gewaltsam einzuwirken, ohne Erfolg verläuft. Dieses allerdings besitzt das Vermögen, sich aller Gewalt zum Trotze völlig freie Willensentscheidung zu bewahren, so dass es sich einerseits bezüglich seiner inneren Acte jedem äusseren Einflusse zu entziehen, andererseits dem gegenüber, was an ihm äusserlich geschieht, rein positiv zu verhalten vermag. Aber es kann sich auch durch die Gewalt dazu bestimmen lassen, in ihrem Sinne sich mitzubethätigen, und dann sind die Acte nicht mehr lediglich unfreiwillige, sondern auch theilweise freiwillige und darum moralisch zurechenbar[1]).

Die Ursächlichkeit des „liberum arbitrium" erstreckt sich an sich nur auf contingente Acte. Im künftigen Leben allerdings wird das nämliche Vermögen, determinirt durch die vergeltende göttliche Gerechtigkeit, auch Princip des Nothwendigen sein[2]). Denn, wie Alexander anderwärts ganz allgemein behauptet, nur die „necessitas coactionis", nicht aber eine „necessitas inevitabilitatis" hebt das liberum arbitrium auf[3]). Bestimmter sind diese Anschauungen erst bei dem hl. Bonaventura dargelegt, welcher zwischen einem „liberum arbitrium ut liberum" und einem „liberum arbitrium ut deliberans" unterscheidet und die Ansicht vertritt, dass die Acte des erstgenannten nicht nur ein Nothwendiges zum Gegenstande haben, sondern selbst nothwendig sein können[4]). Alexander dagegen hielt zwar im Anschluss an Joh. Damascenus[5]) einen Unterschied zwischen dem natürlichen Willen (*φυσικὸν θέλημα*) und dem eigentlichen Wahlvermögen (*βούλησις. προαίρεσις*) aufrecht und schrieb jenem das auf das Ziel gerichtete Begehren, diesem die Wahl der Mittel zum Ziele zu; über das Verhältniss des ersteren zur Freiheit hat er sich jedoch nicht näher ausgesprochen. Desungeachtet lässt sich nicht ver-

[1]) Ib. m. 4. § 1 res.

[2]) Liberum arbitrium humanum de se est causa contingentium; quod autem in futuro erit causa necessariorum, hoc est ex superadditione determinationis, quae est a justitia causae primae retribuentis. Ib. m. 6. a. 2.

[3]) Ib. m. 3. a. 3. ad 1.

[4]) Comment. in sent. l. II. d. 15. p. 2. qu. 2. (Edit. Quar. t. II. p. 612).

[5]) De fid. orth. II. 22.

kennen, dass aus dem Ganzen der dargelegten Willenstheorie Alexanders jener grössere Indeterminismus, welcher den scholastischen Lehrern des Franziskanerordens gegenüber jenen der Dominikaner eigenthümlich ist, bereits deutlich genug wahrgenommen werden kann.

Dasjenige Vermögen, welches sich mit dem „liberum arbitrium" in die Hegemonie über das ganze menschliche Streben theilt, ist das Gewissen in seiner zweifachen Gestalt, der „Synteresis" oder dem höheren Theile desselben, und der dieser untergeordneten „conscientia" im engeren Sinne.

Alexander, der wenn auch kaum der Erste, so doch sicher mit unter die Ersten gehört, welche die psychologische Seite des Gewissens einer systematischen Darstellung unterzogen, behandelt Synteresis und conscientia im engeren Sinne ganz für sich getrennt; erst am Schlusse des Tractates über die conscientia erwähnt er auch ihres gegenseitigen Verhältnisses mit einigen wenigen Worten.

Was nun zunächst die „Synteresis" betrifft, so begegnet uns hier die merkwürdige Erscheinung, dass die mittelalterlichen Scholastiker einen Begriff in ihre Terminologie aufnahmen, über dessen sprachliche Bedeutung sie sich keineswegs genügend Rechenschaft zu geben vermochten, wie aus ihren etymologischen Erklärungsversuchen und der Fehlerhaftigkeit der Schreibweise geschlossen werden darf. Alexander selbst nun ist es höchst wahrscheinlich nicht gewesen, der diesen Ausdruck in der Schule zuerst einbürgerte. Vielmehr führt er „seine synderesis schon so bestimmt auf und handhabt sie im Unterschiede von der conscientia so sicher, dass diese Kategorie der damaligen Schulsprache nicht mehr fremd gewesen sein konnte" [1]). Die erste Veranlassung zur Aufnahme dieses Begriffes ging ohne Zweifel von Petrus Lombardus aus. Er verweist in seinem Sentenzenwerke, an welchem das systematisirende Mittelalter in der Darstellung der christlichen Lehrsumme immer aufs Neue wieder anzuknüpfen pflegte, bei der Behandlung der Frage, wie es zu nehmen sei, dass Jedermann von Natur aus das Gute wolle, auf einen Theil jener Stelle des hl. Hieronymus, aus welcher

---

[1]) Gass, Die Lehre vom Gewissen. Berlin 1869. S. 225. Das nämliche gilt von Johannes von Rupella, dessen „Summa de anima" die Synteresis benfalls schon enthält (op. c. p. 298 sq.)

sich der Begriff herschreibt [1]). Was ist nun natürlicher, als dass man diese Stelle allmählich in ihrem Zusammenhange prüfte und ihrem ganzen einschlägigen Umfange nach heranzog? Aber dadurch wurde man mit dem Terminus bekannt, der sich, wenn auch einer fremden Sprache angehörend, als fertiger Kunstausdruck einer Sache darstellte und empfahl, für welche der Lateiner nur die metaphorische Bezeichnung „scintilla conscientiae" oder eine ähnliche Umschreibung besass. Und so dürfte die erste Reception dieses Begriffes in einer der zahlreichen ungedruckten Sentenzenbücher und Summen, welche für die theologische Wissenschaft an der Wende des 12. und 13. Jahrhunderts Zeugniss geben, zu suchen sein.

Gleich dem liberum arbitrium bezeichnet Alexander Halensis auch die Synteresis als „potentia habitualis" in dem dort erwähnten Sinne. Ihre Bedeutung beruht darin, von ihrer über der Vernunft und dem Willen als „deliberativen" Vermögen gipfelnden Stellung aus ihren bewegenden Einfluss auf beide geltend zu machen, durch welchen sie die geistigen und ewigen Interessen des Menschen zu vertreten hat. Sie befindet sich daher im Gegensatze zu der „sensualitas", welche von Unten aus ihre Forderungen an die Vernunft geltend macht, und zu der in den spontanen Regungen derselben liegenden Reizbarkeit und Entzündbarkeit zur Sünde (fomes peccati). Der Auffassung der Franziskanerschule zufolge, welche hier wieder im Gegensatze zu den Dominikanern steht, neigt der Schwerpunkt der Synteresis auf die Seite des menschlichen Wollens. Desungeachtet zählt sie aber ebensowohl zu den Erkenntnissvermögen. Die Erkenntniss, welche sie vermittelt, ist jedoch keine theoretische, sondern eine praktische; nicht eine auf discursivem Wege erzielte mittelbare, sondern eine unmittelbar in der vernünftigen Natur vorhandene. Soweit sie in das Gebiet des Willens hineinragt, deckt sie sich im Allgemeinen mit dem natürlichen Willen des Joh. Damascenus, nur mit dem Unterschiede, dass dieser auch die Tendenz zu solchen Objecten in sich begreift, welche auf Verdienstlichkeit nicht Anspruch haben. Da ihr Wollen aber ein natürliches ist, so ist es dem Belieben der freien Entscheidung entrückt, ähnlich

1) Petrus Lomb. Sent. l. II. dist. 39. c. 3. Vergl. Simar, Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts. 1. Theil: Die Franziskanerschule. Freiburg i. Br. 1885. Die ausführlichen Textcitate dieser Monographie aus Alexander erlauben es, die Verweisungen in diesem letzten Abschnitte auf ein geringes Mass einzuschränken.

wie ihre Erkenntniss dem möglicherweise zum Irrthume führenden logischen Schlussverfahren.

Die Bedeutung ihrer Functionen beruht darin, dem Menschen die Erkenntniss des sittlich Guten zu vermitteln und ihm zugleich einen wirksamen Antrieb zum Streben nach diesem Guten, sowie einen Abscheu gegen das Böse einzuflössen. Aber die Synteresis ist für Erkenntniss und Wille nur massgebend bezüglich der allgemeinsten Normen des sittlichen Handelns, ohne auf die einzelnen Handlungen selbst einen directen Einfluss zu besitzen [1]). Daher ist ihr jede Mitschuld an der Sünde abzusprechen. Aus dem gleichen Grunde ist sie aber auch nicht die formale Ursache des moralisch Guten und Verdienstlichen, wiewohl ihr eine allgemeinere Ursächlichkeit für dasselbe zukommt [2]).

Weil die Synteresis zur menschlichen Natur als solcher gehört, hängt sie mit ihr unverlierbar zusammen. Hierin liegt ihr grosser Unterschied von ihrem Gegenpole, der als Strafe der Ursünde dem Menschen anhaftenden Reizbarkeit zum Bösen, dem theologisch sogenannten „fomes peccati", welcher als zufälliger Bestandtheil der Natur durch eine besondere Gnade ganz getilgt werden könnte. Nicht so die Synteresis; sie ist zwar nicht in allweg geschützt gegen die Einflüsse der Sünde, aber diese berühren nicht ihr Wesen, sondern nur ihr Wirken. Wenn daher Hieronymus sage, dass wir durch die Sünde das Gewissen von seiner Höhe herabstürzen und seine Stelle verlieren sehen, so bedeute das nicht ein Erlöschen des Gewissens, sondern nur eine Verdunkelung und Schwächung seiner erleuchtenden und von der Sünde zurückhaltenden Kraft. Solange daher der Mensch dieses irdische Dasein geniesst, bleibt dem Gewissen die Fähigkeit wirksamer Bethätigung. Ja selbst dort, wo jede Spur desselben verwischt scheint, ist es nur sündhafter Irrthum und gänzliche Bosheit des Willens, welche die thatsächlichen Aeusserungen aufhalten. Nur in den Verworfenen verliert es seiner natürlichen Neigung und Abneigung nach Kraft und Bedeutung. Ein Missfallen vor dem Bösen besteht nur mehr, weil es der Grund der zu erduldenden Strafe ist, und dies betrachtet Alexander hier allein noch als Wirkung der Synteresis [3]).

[1]) Synteresis respicit bonum et malum secundum differentias communes; haec enim est ejus differentia ad ea quae sunt potentiae deliberativae. qu. 73. m. 3.

[2]) Ib. res. [3]) Habent ergo displicentiam mali in collatione ad poenam . . et hoc est opus syntereseos . . qu. 73. m. 4. res.

Im zweiten Theile seiner Gewissenstheorie beabsichtigt Alexander offenbar, die im Gegensatze zu der Synteresis hervortretende niedere Seite des Gewissens zur Darstellung zu bringen. Es ist nun aber freilich nicht das Unterscheidende und Eigenthümliche derselben allein und ausschliesslich, das er hervorhebt. Zunächst bemerkt er, dass wir mit dem Worte „conscientia" eine dreifache Bedeutung verbinden, indem wir es sowohl für den Gegenstand und Inhalt der psychischen Potenz, als deren Habitus und schliesslich für diese selbst gebrauchen. Alexander wendet nun der conscientia als Habitus sein Augenmerk zu, welcher Habitus nun aber selbst wieder „secundum habitum" und „secundum actum", wie er sich ausdrückt, betrachtet werden kann [1]). Er hat nämlich die Gewissensanlage als Ganzes im Auge, in welcher sich diese doppelte habituelle Disposition findet: eine schon von Natur aus vorhandene (habitus naturalis), und eine in der Bethätigung des psychischen Vermögens erst erworbene. Jene natürliche Fertigkeit kennzeichnet sich klar genug, wie es Halensis auch später ausdrücklich zugibt, als die früher behandelte Synteresis. Denn er sagt von ihr, sie schliesse beständig eine gewisse Actualität in sich und sei mit dem irrthumslosen Intellecte gleichzustellen, d. h. der angeborenen Erkenntniss der unmittelbar einleuchtenden Principien. Jener erworbene Habitus aber, den wir als den niederen Theil des Gewissens zu betrachten haben werden, geht aus einer in Weise des Schlussverfahrens sich vollziehenden Bethätigung hervor und ist daher nicht irrthumslos zu nennen.

In beiden Fällen verhält sich jedoch das Gewissen nicht allein erkennend, sondern zugleich auch bewegend und anregend, indem es auf den freien Willen einwirkt, um ihn zum Guten anzuspornen und vom Bösen abzuhalten. Diese Wirksamkeit macht sich gleich dem Schwergesetze der Körper stets geltend, so schon beim Kinde, mag es auch bei ihm nicht klar zu Tage treten, um so bestimmter dann beim Erwachsenen. Allerdings steht es nicht in der Macht des Gewissens, determinirend auf den Willen einzuwirken.

---

[1]) Conscientia est talis habitus, a quo potest elici actus, qui non prius fuit elicitus; nihilominus tamen habet semper aliquem actum secundum habitum, etsi non secundum actum . . Prout ergo accipitur secundum habitum, bene concedimus, quod est habitus naturalis, sed secundum actum acquisitus, qu. 74. m. 2. res.

Hier nun erst erwähnt er namentlich das wesentlichste Object der Gewissenserkenntniss: es ist das natürliche Sittengesetz. Dieses ist im Gewissen enthalten, ist Object desselben, wie das Wissbare Object des Wissens. Hier auch geht er erst ausdrücklich auf den Unterschied von Synteresis und conscientia im engeren Sinne ein und bemerkt eben, auf was wir schon hingedeutet haben, dass im Gewissen der höhere irrthumslose Theil die Synteresis sei, der niedere die discursive Vernunft, welche möglicherweise zu unsicheren und irrthümlichen Resultaten führen könne. Liegt nun aber, so werden wir fragen, das natürliche Sittengesetz in dem höheren oder niederen Theile des Gewissens? Wie weit lässt sich überhaupt ein solches aus dem Gewissen ableiten, und wie weit wird es uns mit einer jeden Irrthum ausschliessenden Sicherheit verbürgt? Dies und Anderes blieb in Alexanders Darstellung unberücksichtigt. Und wie hier, so kam er ja überhaupt selten zu einer allseitig geschlossenen Lösung eines Problemes, worauf im Einzelnen in dieser Darstellung nicht immer hingewiesen wurde. Alexanders Mängel sind eben darin zu erkennen, dass er eine Lösung seiner Probleme nicht von dem Standpunkte einer einheitlich begründeten Denkweise aus anzubahnen versucht, wie es zum Beispiele schon die ersten Dominikaner auf der Grundlage der Aristotelischen Philosophie thaten; dass er daher in der Benützung seiner Auctoritäten nicht zu einer einheitlichen Beherrschung des von ihnen gebotenen Wahrheitsgehaltes vordringt, sondern denselben oft noch in einer Form seiner eigenen Lehrsumme einverleibt, in welcher er die Tendenz der nach verschiedenen Richtungen ablenkenden Standpunkte noch in sich trägt. Diesem Mangel an Vermittelung entspricht der andere selbständiger Förderung der behandelten Probleme. Alexander geht auf gemachte Lösungsversuche, wenn auch nur ihren wesentlichsten Bestandtheilen nach, ein, bleibt aber fast regelmässig an dem Punkte selbst stehen, den seine Auctorität bereits erreicht hatte.

Desungeachtet enthält seine psychologische Lehre die Keime zu all den eigenthümlichen Anschauungen, welche die erste Epoche der Franziskanerschule zur Ausbildung brachte, und darum verdient sie Beachtung in der Geschichte der Philosophie.

Die Anfangsentwicklung der geistigen Cultur des Menschen.

Von Dr. G. Grupp.

Je mehr wir die einzelnen Seiten der menschlichen Cultur ins Auge fassen, desto deutlicher werden die Unterschiede, welche den Menschen vom thierischen Dasein trennen.

Bei dem Thiere findet sich weder eine Lebensfürsorge (Nahrung, Kleidung, Wohnung) wie bei dem Menschen, noch Sitte, Recht, Staat, Sprache, Litteratur und Religion. Dennoch erhebt sich die Frage, ob sich das Thier nicht etwa durch allmähliche Ausbildung seiner Fähigkeiten zu solcher Höhe entwickeln könne und im Menschen wirklich entwickelt habe. Man kann diese Frage mit dem einfachen Hinweis darauf verneinen, dass dem Thiere die Vorbedingungen aller Entwickelung, die Sprache und damit das Denken, fehle. Allein man hält uns entgegen, dass die Thiere auch Zeichen der Verständigung haben, und was das Denken anbelange, so fehle dem Thier selbst nicht die Grundfunction des Denkens, die Synthese der Vorstellungen.

Auch das Thier combinirt Vorstellungen oder vielmehr richtiger, die Vorstellungen combiniren sich von selbst. Das Thier hat ein Gedächtniss. Mit der Vorstellung Wasser z. B. ist in seiner Seele die der Erfahrung leicht zugängliche Eigenschaft des Kühlenden, Durststillenden, mit der Vorstellung des Stockes die der Schläge, die er ertheilt, combinirt u. s. f. Das Thier besitzt nicht nur die verschiedenen gleichartigen Vorstellungen des Wassers, des Stockes u. a., zusammengestellt zu einer Gesammtvorstellung, einer Art sinnlichen Begriffs; es sind mit dieser Vorstellung auch Merkmale verknüpft, die seinem Leben und Fühlen

besonders nahe gehen. Eine eben gegenwärtige Vorstellung reiht sich unter die im Gedächtniss aufbewahrten gleichen Vorstellungen, unter die congruente Gesammtvorstellung oder den Vorstellungscomplex mit Leichtigkeit ein. Anders wäre uns Vieles nicht erklärbar, z. B. das Wiedererkennen des Menschen, des Weges u. s. w. Wenn ein Thier, um die Oberfläche des Wassers oder anderen Getränkes in einem engen Gefässe sich nahe zu bringen, in das Gefäss Steine hineinwirft, muss es die Schwerkraft des Steines und die Hebbarkeit des Wassers erkannt und zu einer Art Schluss combinirt haben.

Allein dieses „Denken" des Thieres hat bald seine Grenzen. Es fehlt ihm die geistige Activität und Spontaneität. Sodann ist seinem „Geistesleben" doch nur das seinem physischen Dasein Zusagende und Feindliche zugänglich. Zu wahrer Objectivität erhebt es sich nicht. Es lebt nur sich und dem gegenwärtigen Augenblick. Vergangenheit und Zukunft hat für das Thier wenig Werth. Es hat keinen „Zeitsinn" (Prantl). Es geht nicht ein in das Wesen der lebenden und leblosen Dinge ausser sich und verfolgt nicht das Werden der Wesen. Die tieferen Gründe und Ursachen, sowohl metaphysische als historische, sind ihm verschlossen. Der causale Trieb des Geistes fehlt ihm, wie die letzten Synthesen und Analysen, denen das menschliche Denken von Haus aus zustrebt. Die Dinge haben für das Thier keinen selbständigen, unabhängigen Werth in sich; sie kommen nur in Betracht, soweit sie das niederste, rein physische Dasein betreffen. Es sucht auch nicht vergangene Ereignisse zu einem übersichtlichen Ganzen in der Erinnerung und Erzählung zusammenzufassen und sie als objective Welt dem geistigen Auge Unbetheiligter vorzustellen.

Der Mensch hat geistiges Dasein, er kann in sich und für sich leben, er hat ein actives, spontanes Geistesleben, während das Thier ganz in der Aussenwelt aufgeht. Freilich lebt der Mensch nicht wie Gott in sich, als ob Alles aus ihm hervorginge, was seine Phantasie und sein Denken an Gestalten, Gefühlen und Ideen beherbergt. Vielmehr gewinnt er erhöhtes kräftigeres Dasein nur durch Aufnahme äussern Ideenstoffes. Selbst Gott offenbart sich ihm vornehmlich von Aussen und gibt ihm Nahrung und geistiges Leben. Geistige Activität und Spontaneität, Objectivität und das Eingehen in fremdes Dasein setzen sich gegenseitig voraus. So gegensätzlich beide Bestimmungen scheinen, so sind sie doch nur verschiedene

Seiten einer und derselben Eigenschaft des menschlichen Geistes, der wir unten wieder begegnen.

Goethe sagt einmal, mit jeder Sprache, die der Mensch erlerne, gehe ihm neues Dasein, ein neues Leben auf, und Rückert: „Mit jeder Sprache, die du erlernst, befreist du einen bis dahin in dir gebundenen Geist, der aufschliesst unbekannt gewesene Weltempfindung, der jetzt thätig wird mit eigener Denkverbindung. Ein alter Dichter, der nur dreier Sprachen Gaben besessen, rühmt sich der Seelen drei zu haben". Man kann diese Beobachtung noch erweitern. Mit jedem neuen Wort, das z. B. die ersten Menschen lernten, erschloss sich für sie neues Dasein. Eine tiefe Poesie entdeckt man in den Urwurzeln der Sprache, welche die ersten Beobachtungsgegenstände bezeichneten. Die Dinge, die man nannte, erhielten menschliche Fülle und Wärme. Mit aller Innigkeit frischen Naturgefühls lebten sich die Menschen in sie ein und drückten ihr eigenthümliches Dasein aus, das Glänzende und Helle ihrer Erscheinung, die Raschheit oder Langsamkeit der Bewegung, die Töne und Geräusche, welche sie von sich gaben. Die menschliche Seele versenkte sich in das träumerische stille Dasein der Erde, der Pflanzen und Bäume, in die Beweglichkeit, Kraft, Schlauheit, in den Flug und Gesang der Thiere, in das Stürmen und die Stille des Himmels, den Glanz des Blitzes und der Gestirne. Ueberall ging ihm neues von seinem verschiedenes Leben auf. Welche Fülle bot aber erst die Menschengesellschaft, die Familie, der Stamm, an neuen Momenten und Weisen des Lebens! Darin liegt der grosse Reiz aller Erzählung und epischen Dichtung, dass sie uns mit dem ideellen Besitze neuen Daseins, mit der Anschauung der Kämpfe und Siege, der Verluste und Errungenschaften, dem Schmerz und der Freude fremden Lebens bereichert.

Des Menschen geistiger Vorzug beruht nicht also darauf, dass er aus sich eine Welt erbaut, dass er das ganze Gedankenmaterial, mit dem er sein geistiges Dasein erhält, aus sich herausspinnt, wie wohl einmal eine Zeitrichtung irrthümlich wähnte, sondern in dem Eingehen in fremdes Dasein, in der geistigen Hingabe, in der Aufnahme äusseren Stoffes, den er aber freilich selbständig verarbeiten muss. Denn der äussere Stoff als solcher ist zerspalten und zerfällt in eine Vielheit discreter Glieder. Es ist die Activität des menschliches Geistes, welche dies Mannigfaltige und Discrete verbindet. Der Geist ist es, der das verborgene Wesen, die Ursache

findet, welche der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen zu Grunde liegt. Denken wir an den bunten Reichthum der Scenen und Gestalten in der Ilias und Odyssee. So lose ein Lied mit dem anderen zusammenhängt, es ist eine Einheit, welche das Ganze durchdringt: dort ist es der Zorn des Achilleus, der den Griechen Niederlage bringt, seine Zurücksetzung, seine Erhöhung und sein Untergang; hier die vom strafenden Gotte über Odysseus verhängte Reihe von Leiden, Versuchungen, Gefahren und Kämpfen, die seine Weisheit und seine sittliche Kraft bewähren und endlich den Lohn bringen. Erst diese geistige Synthese, wie sie nur griechischer Geist erreichte, hat einen Sagenstoff, der auch anderwärts vorgelegen wäre, zu einem Ganzen gestaltet.

Beides gehört zusammen: Reichthum und Fülle, Einheit und Ordnung, wie im Geiste Receptivität, bezw. Objectivität und Activität. Wir sagten oben, diese beiden Bestimmungen des Geistes gehören zusammen und bezeichnen ein und dieselbe Thätigkeit des Geistes, wir meinen seine Reflexivkraft, die mit dem Selbstbewusstsein zusammenhängt. Die Reflexion unterstellt gegebene Vorstellung der Einheit des Geisteslebens, deutet und erklärt sie aus dieser. Doch ist hier nicht der Ort, diese Eigenschaft des Weitern auszuführen.

Bedeutungsvoll ist uns aber an der ganzen geistigen Eigenthümlichkeit des Menschen nicht so sehr das bessere Denken, die leichtere Combination der Vorstellungen — Ansätze hierzu finden wir auch bei dem Thiere — das Intellectuelle hat für uns nur Werth als Ausdruck einer tiefern sittlichen Natur des Menschen. Die erhöhte Receptivität und die Activität des Menschen gilt uns als Ausdruck tieferer und höherer Bestimmung, jenes unendlichen Triebes im Menschen, den wir schon früher als des Menschen ächteste und unvertilgbarste Naturausstattung gekennzeichnet haben. Auch unsere gegenwärtige Betrachtung führt uns auf diese Wahrheit zurück, dass im Wollen und Fühlen, im Streben und Begehren sich des Menschen Natur, seine höhere Bestimmung und der tiefere Sinn der Welt überhaupt offenbare. Hier wird er des Unendlichen, Unermesslichen und Ewigen inne. Von hier stammen alle höhern Impulse der Cultur, ja insofern auch der Religion, als die erhöhte sittliche Energie allein der Offenbarung in den Propheten, in Christus und der Kirche entgegenführt.

I. Die Sprache.

Die Elemente der Sprachbildung sind einerseits die Sinneswahrnehmungen, Gefühle und Empfindungen, und andererseits die durch die Sprachorgane bildbaren Laute. Jenes ist der Stoff, dieses die Form. Einem sprachlosen Zustand sind demnach Empfindungen durch das Auge, Ohr, den Tast-, Geruchs- und Geschmackssinn möglich. Im Innern wogt die steigende und fallende Fluth des Gemeingefühls mit seinen wechselnden Stimmungen. Soweit die auf diese Weise entstandenen Vorstellungen und Stimmungen zur Constituirung eines gewissen Verlaufs, einer gegenseitigen Attraction von Vorstellungen dienen (z. B. das Gefühl des Durstes und das Wasser, seine Erreichbarkeit; der Stock und das Gefühl der Schmerzen), kann man von einem sprachlosen Denken reden, wie es die Darwinisten thun, um dem Einwand der Sprach- und damit Denkunfähigkeit der Thiere zu begegnen. Dennoch kann man nicht übersehen, dass das Denken doch nur uneigentlich von Thieren prädicirt werden kann. Wir verknüpfen mit dem Denken einen tiefern Begriff. Deshalb bleiben Max Müller u. A. immer noch mit Recht bei der Annahme Humboldts, Herders u. s. w. stehen, dass es kein stummes sprachloses Denken gibt. Ein stummes Sprechen, ein unendlich rasches Spiel der Gehör- und Sprachnerven begleitet stets fort unser geistigstes Denken, so gewiss als unser Denken nie sich von sinnlichräumlichen Vorstellungen zu emancipiren vermag. Selbst bei der Vorstellung Gottes, abstracter Begriffe wie der Gerechtigkeit, der Weisheit, fehlt nicht alles raumanschauliche Element.

Lautsymbolik und Localbegriffe sind auch die Mittel, womit wir in der Sprache die feinsten geistigsten Beziehungen, rein metaphysische Andeutungen für den Nächsten erkennbar ausdrücken, z. B. die zeitlichen Momente der Vergangenheit (Gegenwart) und Zukunft, die Möglichkeit, die verschiedenen Formen der Beziehungen zwischen Substanzen, die Abhängigkeit, das Dativ- und Accusativverhältniss. Die Etymologen sind vielfach im Widerspruch über die Erklärbarkeit gewisser Formen durch Lautsymbolik oder Localadverbe. Dennoch wird keine Weise einseitig gepflegt, und nur über das Mass wird gestritten.

Wir haben oben zwischen Form und Stoff in der Sprache unterschieden und zur Form alles Phonetische gerechnet. Wir

müssen noch anderer Anwendungen dieser Begriffe gedenken. Es gibt z. B. eine innere, durch Phonesis nicht bemerkbare Sprachform. Wenn der Hebräer z. B. auch kein Tempus für die Gegenwart hat, und diese vielleicht durch das sog. Futurum ausdrückt, ist dies kein Beweis für das Fehlen der innern Sprachform. Wie oft ergibt es sich auch sonst erst aus dem Sinn der Rede, welcher unter verschiedenerlei Formen einer anderen Sprache die vorliegende Form entspricht! Die Formen der Sprache eilen oft dem Denken voraus, oft bleiben sie hinter ihm zurück, sie sind dort zu luxuriös, hier zu arm. Im strengen Sinn kann jedoch von innerer Sprachform nicht gesprochen werden. Denn wo sie nicht an den Tag tritt, scheint sie auch nicht vorhanden. Deshalb wurde die Anwendung dieses Begriffes aber natürlich nicht ganz mit Recht bestritten.

Unanfechtbar ist die Unterscheidung der Elemente der Sprache, als eines hörbaren Lautcomplexes, in Stoff und Form nach ihren Wörtern und Wortgestaltungen. Den Stoff der Sprache bietet uns das Lexikon, die Form die Grammatik. Zur Form gehört die Declination, Conjugation, und zum grössten Theil die Syntax. Der Unterschied zwischen Form und Stoff wird aber dadurch wieder flüssig und zum Theil ganz aufgehoben, dass in der primitiven Sprache, wie im Chinesischen, das, was anderwärts bedeutungsloses Affix, ein leeres Wort mit symbolischer Bedeutung geworden ist, hier seine materiale Bedeutung wenigstens ausserhalb seines formalen Dienstes behält; z. B. jin Mensch, tu Menge, die Zusammensetzung bildet den Plural jin-tu Menschen, Menschenmenge. yudh heisst im Sanskrit Kämpfer und kämpfen (*ἐριν*). In Verbindung wahrscheinlich mit einem doppelten as = er, also „kämpfener-er", entsteht der Plural yudh-as Kämpfer. Indessen gefährdet doch die Unbestimmtheit der Grenzen nicht die gute Brauchbarkeit jener Unterscheidung.

Fassen wir zunächst den Stoff der Sprache ins Auge. Die Sprache muss in sich alle dem Menschen zugänglichen Objecte der Natur, Naturerscheinungen, die Unterschiede der Menschen und ihre Beziehungen, ihre Werke und Thaten, die seelischen und leiblichen Vorzüge der Menschenwelt enthalten, wenn sie zum vollendeten Organ des Denkens und der Erzählung dienen will. Die Frage nach den ältesten Wurzeln, bezw. die damit identische Frage, was der Mensch zuerst in Lauten wohl symbolisirte, ist nicht so fast für

die Philosophie der Sprache als für die des menschlichen Erkenntnissprocesses von grösster Wichtigkeit.

Es ist eine Lehre der Noëtik, dass der Mensch zuerst an den Dingen das Allgemeinste, ihre Belebtheit, ihr Sein auffasst, und eine fernere Lehre derselben Disciplin oder auch der Logik, dass der Allgemeinbegriff, den sich der Mensch aus einer einzigen oder einer Reihe ähnlicher Erscheinungen bildet, dem Wesen der Sache (ihrer Wesensform) entspreche. Diese Lehren werden von der Sprachetymologie wohl im Allgemeinen bestätigt, aber doch näher modificirt und beschränkt.

Zunächst waren es wohl Gesichtserscheinungen: Thiere, Bäume, Pflanzen, die Sonne und Gestirne, was der Mensch bezeichnete. Wir kennen die biblische Erzählung (1 Mos. 2, 20). Schwierig ist hiebei nur, dass z. B. die Thiernamen selbst, wie alle Nomina, auf verbale und adjectivische Benennungen hinweisen, welche eine Charakteristik der betreffenden Thiere bieten, sei es nun dass diese primitiven Wurzeln schon vorher vorhanden waren, oder unmittelbar mit den Thierbenennungen zuerst zum Vorschein kamen. Soviel ist sicher, dass das Erste, was benannt wurde, natürlich nicht der ganze Complex der Merkmale sein konnte, welche etwa eine Thier- oder Baumvorstellung umfasste; sondern wenn es eine solche Vorstellung war, die bezeichnet wurde, so wurde doch nur eine bestimmte Eigenschaft oder Thätigkeit aus den übrigen herausgegriffen. Bei den Thieren war es z. B. vor Allem ihre Bewegung, ihr Gang, ihre glänzendere oder dunklere Färbung, ihr Gebrüll und Gesang, überhaupt die Laute, die sie ausstiessen u. A., was in der Benennung als charakteristisch herausgegriffen wurde. Dass damit nicht das Wesen der Thiere erschöpft war, bildet keinen Beweis gegen die realistische Theorie der Universalien [1]). Die Kuh ward z. B. nach der langsamen, Hund und Hase nach der raschen Bewegung benannt, der Bär heisst der Glänzende; nach ihrer geschlechtlichen Seite heisst der Ochse der Befruchtende, die Sau die Fruchtbare. Nach seiner Thätigkeit heisst der Wolf der Zerreissende, der Eber der Aufwühlende, die Maus der Dieb. Die verschiedenen Arten von Geflügel (Gans, Ente, Kukuk, Hahn) wurden nach ihrem Schnattern und Schreien benannt. Das Thätige, Bewegliche fasste der Mensch wohl zuerst und bildete danach Verben, die sich immer

[1]) Bezüglich des Folgenden vgl. besonders Max Müller, Essays und Weber, Ind. Studien.

als fruchtbare Wurzeln erweisen und über das Werden der Adjectiven und Substantiven erklären, als umgekehrt. Die Farben wurden wohl nicht gleich in ihren Unterschieden gefasst, sondern mehr die Grunddifferenz von hell und dunkel. Die Wurzel ghar i. Skr. wurde zu hari grün, gilvus, flavus gelb, harit, fulvus roth. Von der gleichen Wurzel kommt gharma Wärme, χαίρειν, χάρις, germen mit dem Begriff des Wachsens. Ferner ist verwandt aurum, argentum und aurora. Harit ist die Farbe der Sonne und Morgenröthe, und davon wurde auch Gold und das hellglänzende Silber benannt. Fügen wir diesen Stoffen des Steinreichs noch aus dem Pflanzenreich Einiges bei. Das Getreide, Weizen (sveta, σῖτος, ζειά) ward von der weissen Farbe des Korns, dieses selbst kurun von dem Mahlen benannt. Ganz merkwürdig ist die Thatsache, dass jener bekannten tellurischen Abfolge der Föhre, Eiche und Buche [1]) Analoges sich auch in der Sprache findet. Feraha (althdtsch) Föhre ist longobardisch feraha, Eiche, lat. quercus; φηγός Eiche ist fagus Buche.

Die meteorischen Erscheinungen: Regen, Schnee, Hagel, Wind, Sturm und Donner machen sich durch Gehöreindruck bemerklich und diese lassen sich leichter als Gesichtserscheinungen in Laute umsetzen. Gleiches gilt für das Fliessen, Wasser, Woge, Welle, Fluss und Strom. Der Tag dyu wird von leuchten dyu benannt (cf. dyaus, devas, deus).

Abstracte Bezeichnungen, wie: sein, werden, haben, welche für die Formung der Thätigkeitswörter nach Vergangenheit und Zukunft wichtig sind, treten zuerst nur in ihrer ganz concreten und individuellen Bedeutung ins Bewusstsein. As-mi = ich bin wird vom Athmen benannt. Im Athem, Odem sah man das Princip des Lebens. Es ist der „ruach", der Hauch, der Alles belebt. „Fui" kommt von φύω entstehen, das man im Aufsprossen der Pflanzen, dem Knospen und Blühen im Frühjahr, dem Entstehen thierischen Daseins beobachten konnte. An evadere, existere = auftreten, heraustreten sehen wir, wie der Begriff des Werdens entsteht, ein höchst philosophischer und unanschaulicher Begriff. „Werden" selbst ist verwandt mit verto = wenden. Eine Sache wird gewendet und es kommt eine neue Seite zum Vorschein. Ἔχω haben heisst ursprünglich „stark sein", denn alles Eigenthum, aller Besitz beruht auf Macht, auf der Gewalt des Arms.

[1]) Vgl. Natur u. Offenbarung. Bd. XXIII. S. 683.

Danach scheint das Allgemeinste an den Dingen, Sein und Werden, Leben und Wirken, nicht wie die noëtische Theorie will, das Erste gewesen zu sein, was bemerkt wurde. Allein dennoch kann diese Theorie wohl bestehen. Unbewusst lag die Vorstellung des Seins und Wirkens allen Begriffen doch zu Grunde. Die allgemeine Belebtheit wurde vom Anfang der Lebensempfindung selbst gefühlt und sogar auf Lebloses übertragen. Das Lebendige, Belebte, die Bewegung und der Glanz des Lichtes ward doch vor Allem, aber allerdings immer in concreter Erscheinung bemerkt.

Bei dem Menschen war es natürlich lange nicht die geistige, sondern seine leibliche Thätigkeit und Erscheinung, welche benannt wurde. Gehen, stehen, sitzen, liegen, wachen, schlafen, sehen, hören sind alte Wurzeln. Ebenso essen, trinken, zeugen, gebären, ferner pflügen, säen, mahlen, kochen, nähen, weben, bauen. Den verschiedenen Thätigkeiten entsprechen die menschlichen Organe, der Leib, der Kopf mit Auge, Ohr und Mund, die Brust und der Bauch mit Armen und Füssen. Von seinem Körper abstrahirte dann der Mensch die allgemeinen Begriffe localer Lage. Welche Bedeutung von Stehen, Liegen, Sitzen abgeleitete Worte (Stand, Lage, ἔθος) bis in die abstractesten Gebiete hinein erhalten, wird nachher noch berührt werden. Die Bezeichnungen abstracter räumlicher Lage wie: auf, in, vor, nach, neben, unter, ward von Körpertheilen abgeleitet, z. B. n o m bei den Dinka heisst „Kopf"; wird es einem Worte nachgestellt, so heisst es „auf" (ghut-nom auf dem Dache), wird es vorgestellt, so bedeutet es den Anfang einer Sache. Y i c bei den Dinka und k o n o bei dem Mandingoneger heisst „Bauch". Es bekommt aber die Bedeutung von Inneres, zuletzt von „in" (von innen, drinnen). Y i c bedeutet auch Wahrheit, wahr; denn die Wahrheit ist das Innere. Der Geist ist der Athem, die Seele das Blut; mit dem Herzen, dem Zwerchfell (φρένες), dem Kopfe denkt der Mensch (daher cordatus, vgl. hebr. leb). Am Eindringen, Dranstehen, Sammeln (cogitare), Ergreifen, Verbinden, Ordnen (aus- und nebeneinander legen und stellen), am Unterscheiden, Trennen macht man sich das Denken, am Zwiespalt, dem doppelten Fall oder Weg, dem Zweifel, am Abwägen, Annehmen, am vertrauensvollen Hingeben das Meinen und Glauben zugänglich.

Was nun ferner die Unterschiede der Menschen in der primitiven Organisation der Familie anbetrifft, so heisst der Vater als das mächtige Haupt, der die ganze Familie in roher Zeit beschützt, der

Beschützer (pitar) aber auch der Erzeuger (ganitar), die Mutter (mâtar) die Macherin, der Bruder (bhrâtar) ist der Träger, der Helfer, Beisteher, die Schwester (svasar) die Erfreuerin, Trösterin. Die Tochter (duhitar) ist die Melkerin. Der Vater heisst sie lieber seine Milchmagd, als seine Erzeugte (suta) oder Säugling (filia). Der Sohn wurde von Zeugen (su) genannt (*υἱός*). Devar, *δαήρ* Schwager heisst auch der Spielgenosse; Pati, der Mächtige (potens) *πόσις* ist der Herr. Der Herr des Volkes (vis), der König ist vispati, dâsa-pati (*δεσπότης*), ganaka (von gan zeugen, also Vater; cf. *γύνη*, queen, chuning).

Die Bezeichnungen concreter Wesen, wie der Thiere und Menschen, der Kuh, des Stieres, des Schafes, der Gans, des Hahnes u. s. w., ferner des Vaters, der Mutter, des Nachbars, des Freundes und Feindes, des Herrn und Dieners lassen sich leicht verallgemeinern und auf gleiche oder ähnliche Wesen anwenden. Das betreffende Vorstellungsbild bleibt haften und die bei aller Klarheit doch leicht verwischbare Bestimmtheit des Bildes, dem die ganz individuellen Züge fehlen, hindert nicht, mit ihm auch ungleiche, wenn nur ähnliche Vorstellungen zu identificiren. Für Nichtkenner der Unterschiede ist Alles ein Vogel, was fliegt. So erklärt sich wohl auch die Gleichnamigkeit der Föhre und Eiche bei germanischen, der Eiche und Buche bei grăcoitalischen Stämmen eher aus der zusammenfliessenden Allgemeinvorstellung, als wie man erklärte, aus der Abfolge der Baumflora: Föhre, Eiche, Buche. Das Abstracte solcher Vorstellungen, welche eine allgemeinere Geltung und Anwendung gewähren, aber noch keine streng logischen Begriffe sind, macht keine Schwierigkeit für die Erklärung. Schon schwieriger aber ist die Bildung abstracter Substantive, die eine Eigenschaft, Disposition, eine bestimmte Wirkungsweise, eine Gewohnheit oder ein Gesetz ausdrücken z. B. Weisheit und Thorheit; Wahrheit und Lüge, Schein, Irrthum; Güte, Tugend und Bosheit, Schlechtigkeit, Schönheit und Hässlichkeit, Ordnung, Recht, Gerechtigkeit, Frömmigkeit und Religion. Die Beziehungen zwischen den Menschen selbst und zwischen Gott und dem Menschen unterliegen bestimmten Gesetzen. Ein Band, ein Bund regelt hier das freie Handeln und Wollen, und die Zusammenfassung und Auffassung dieser Beziehungen ist besonders schwierig, nur Priestern und Gesetzgebern, geistig hervorragenden Menschen erkennbar. Dass es aber eine Brücke gibt von der individuellen Fülle der Gestalten zu den abstractesten Beziehungen, liegt ganz in der Natur der Sache. Wir haben eben

vom Bande gesprochen. Das Band (religio, jungere, jus, ligare lex) bildet eine solche Brücke. Das Band umfasst ein Paar oder eine Vielheit von Wesen.

Die Menge, die Vielheit aber selbst muss bald ihren sprachlichen Ausdruck gefunden haben. Die Worte für bestimmte und unbestimmte Zahlen sind sehr alt. Unmittelbar mit dem Begriff der Vielheit verbindet sich derjenige der Ordnung und Verbindung, der Reihe. Den Begriff der Ordnung lernt der Mensch an der Reihe der Bäume, der Früchte, der Menschen, überhaupt an der Nebenordnung (διάθεσις). Es ist aber Eins, was alle verbindet, von Einem Princip getragen und umschlossen sind alle Glieder. Es ist oft eine Eigenschaft, eine Wirkungsweise, welche überall beobachtet werden kann. Daher geht im Sanskrit das Suffix tâti, welches Reihe bedeutet, von der Bezeichnung einer Vielheit über zu der einer Eigenschaft: juventas, eine Reihe von Jünglingen wird zur Jugendlichkeit. Im Griechischen wird aus tâti τητ. τητος (χριστότης).

Im Deutschen begegnet uns besonders häufig „heit", auch „schaft" und „thum". Heit (keit) ist angelsächsisch hâd Stand, Ordnung: daher Mannheit (virtus), Gottheit: Natur des Mannes, Gottes. Die eigentümliche Disposition, welche uns die Vergleichung der Männer, eine Zusammenstellung derselben offenbart, ist ihre Natur. In der Bezeichnung „Gottheit" steckt etwas Pantheistisches; denn in ihr ist Alles vereinigt, was uns verschiedene Gefühle und Vorstellungen des Göttlichen, früher der Götter, bieten. Die Etymologie gibt uns Aufschluss über das eigenthümliche Ingredienz dieses Namens.

Nicht weniger als der Stoff der Sprache, enthält ihre Form sinnvolle Spuren der menschlichen Gedankenentwicklung. Die wissenschaftliche Logik würde viel von ihrer abstracten Unverständlichkeit verlieren, wenn sie sich mehr an Grammatik und Syntax der Sprache hielte, aus der ja Aristoteles selbst die Grundzüge der Logik gewann.

Welch' eine Fülle philosophischen Gehaltes liegt nicht in der nähern Bestimmung des Substantivs, durch welche natürlich immer ein objectives substantielles Verhältniss ausgedrückt wird, namentlich in ihrer Abhängigkeit von Thätigkeitswörtern! Wir dürfen nur irgend eine Grammatik nach den Casus befragen, welche gewisse Verba regieren, um einen ganz überraschenden Reichthum von Beziehungen zwischen den Wesen zu erhalten, wie ihn der Volksgeist auffasst. Die Auffassung ist oft verschieden, die Grund-

züge aber dieselben. Am häufigsten dient der Accusativ zur Bezeichnung eines leidenden Verhältnisses, während der Nominativ das active Wesen bestimmt. Der Dativ bedeutet eine gewöhnlich quantitative Vermehrung, aber auch Verminderung des Wesensbestandes, des Eigenthums, wie auch innerer Güter: daher einem geben, nehmen, einem opfern, schaden, einem befehlen, erlauben. Er steht, wo einem eine Last aufgeladen wird, einem Etwas äusserlich angehängt oder zugefügt wird. Der Accusativ dagegen geht auf das ganze Sein des Objectes: einen betrüben, erfreuen, täuschen, aufklären, belehren, einen angreifen, ergreifen, verwunden, tödten, einen beleidigen, verleumden. Der Genitiv dient zur Bezeichnung der Angehörigkeit, des Eigenseins und des Antheilhabens. Der Gebrauch des Genitivs ist namentlich im Griechischen sehr ausgedehnt. Er ist abhängig von Verben des Erinnerns, Begehrens, Geniessens, Wahrnehmens, des Enthaltens (Vollseins), Beherrschens u. s. w. Ist eine Sache von der andern abhängig, gehört sie einer Person zu, so ist das naturgemässe Verfahren der Lautsymbolik, dass das abhängige Substantiv formell verändert wird. Bei den genannten Verben der griechischen Sprache trifft dies zu. Das ideelle oder totale Umfassen und Begreifen eines Objects wird hier gut durch den Genitiv ausgedrückt. Ein Sein geht ins andere über oder wird von diesem abhängig. Dagegen scheint weniger logisch die Ausdrucksweise „das Haus des Vaters, die Thiere des Landes, die Kinder Josephs, das Wort Gottes", als hebräisch: bet ab, haiat haarez, bene Joseph, debar elohim, wobei baiit, haiah, banim, dabar, also das abhängige Element, lautlich verändert wird. Dennoch ist auch die indogermanische Construction des Genitivverhältnisses zu rechtfertigen. Denn der Hauptton und die Aufmerksamkeit liegt doch auf dem ersten Glied, auf Haus, Thiere, Kinder, Wort, und dieses wird durch den abhängigen Genitiv näher bestimmt. Durch die Zugehörigkeit zu einer Person oder einem Wesen wird das Ding näher bestimmt und charakterisirt. Es ist eine „Eigenschaft" im wörtlichen oder bildlichen Sinne des Wortes, das von „eigen" sich ableitet. Zur Qualificirung bedient sich namentlich das Griechische und Lateinische des Genitivs, aber auch das Deutsche: ein Mann der Gerechtigkeit, der Milde, das Haus der Trauer, der Freude. Gerechtigkeit und Milde, Eigenschaftssubstantive, Freude und Trauer, Verbalsubstantive sind die Wesen, denen der Mann, das Haus gleichsam zugehört. Doch bedienen wir uns, wo der Grieche den Genitiv

oder der Lateiner den Ablativ gebraucht, gewöhnlich der Präpositionen „von, mit“ (in anderen Fällen „nach, an“). Sind ja überhaupt die Casus wahrscheinlich aus Präpositionalsuffixen z. B. χειρὶ aus χείρ und einer Form, wie „in“ entstanden. Das Hebräische drückt den Dativ und meistens auch den Accusativ durch le (zu) und et (mit) aus, verschiedene Casus durch be (in). Interessant ist im Hebräischen die Steigerung durch min = von-her. Von mir aus betrachtet ist dieser gross, schön, reich, weise, sagt der Semite, anstatt: er ist grösser, schöner, reicher, weiser als ich. Der Superlativ, das höchste Mass, wird unter anderen also ausgedrückt: der Weise der Weisen, das Lied der Lieder, das gesegnete unter allen Völkern, der Erstgeborene, die Auswahl, die Grenze von dem und dem.

Wie die Veränderungen an Substanzen durch Localsuffixe am Substantiv angedeutet werden, so die temporellen Beziehungen des Verbs ebenfalls durch Combination mit räumlichen Begriffen oder auch durch lautsymbolische Bezeichnungen. Die Vergangenheit wird uns an dem Weggehen und Weggegangenen, das Zukünftige an dem Herankommen verständlich. Die Zeit ist ein Streifen Wegs, eine Linie, auf der wir uns selbst bewegen. Das Sein und Thun in Zukunft wird heutzutage noch durch Verbindung mit „gehen“ angedeutet: je vais dire, it is going to be, deutsch: „ich werde“ (s. oben dessen Bedeutung). Die sanskritische Futurendung syâmi, die für das Griechische massgebend wurde, ist aus „as“ sein und „ya“ gehen und der Pronominalendung für ich zusammengesetzt. Die vergangene Zeit wird durch Wiederholung des Stammes (Reduplication) oder Flexion und ursprüngliche Juxtaposition unbekannter Formen gebildet. Yu-yudhe = ich habe gekämpft (πέπλιγα, κέκτιγα). Das Perfect wird im Deutschen mit „haben“, der Aorist durch Beugung gebildet. Die hellern, mattern Vocale verwandeln sich hierbei in dunklere, kräftigere: e, i, a in a, o, u (spreche, sprach; spinne, spann; rieche, roch; schwöre, schwor; grabe, grub).

Soll das Verb die Färbung des Gewünschten, Gedachten, Möglichen erhalten (Conjunctiv, Optativ, Precativ, Potentialis), so wird vielfach die Futurform verwendet und umgestaltet (feram, tulerim von ero, eris; φέροιμι, εἴην von dem schon erwähnten ya gehen).

Schwere Räthsel gibt uns die Satzbildung auf. Hier feiert der Geist und das Denken die grössten Triumphe über das todte Material der Laute. Hier wird allmählich Alles fein nuancirt, was die objective Wirklichkeit an causalen Beziehungen und Ver-

knüpfungen, zeitlicher Aufeinanderfolge, Widerständen und Hemmnissen der geraden Bewegung und Richtung, an ideellen Potenzen, an Plänen, Wünschen und Tendenzen enthält. Die einfachste Form ist die einfache Verbindung von Sätzen, im Griechischen z. B. mit *μὲν* und *δέ*. So sehr sich diese Verbindung dem „und" nähert, hebräisch „we", so liegt doch, wie bei dem hebräischen „we", etwas Gegensätzliches zu Grunde. Wenn der Mensch etwas neues Nennenswerthes beginnt, so bricht er mit dem Alten ab und nimmt eine neue Richtung an. Oder man geht von einem Object auf das andere über. Er sprach, sie sassen (*οἱ δὲ ἧντο*). *Ἀλλὰ*, aut, autem, *αὖθις* bringt etwas Anderes, Neues, Entgegengesetztes. Die einfachste Unterordnung, der Relativsatz, ist bei Homer einfach Einschiebsel. Statt des Relativs braucht er das Demonstrativ. In der Umwandlung demonstrativer Partikeln, bezw. Adverbien in relative liegt überhaupt das Problem der Satzbildung. *Ὅτι, ὅτε, ὡς, ὅπως, ὅτα*. quum, quando, quod hat sich natürlich aus der demonstrativen Bedeutung entwickelt und diese Entwickelung war bedingt durch die parallele Aenderung von *ὁ, ὅς* dieser in *ὅς* welcher. War diese Entwickelung einmal gegeben, so war es oft Sache der Willkür, welche Partikel zur Bezeichnung des causalen Grundes (weil, da), der das Folgende erklärenden vollendeten Thatsache (nachdem, als) oder zur Bezeichnung der Absicht (um, damit) oder der Folge (so dass) gewählt wurde. Quod *ὅτι* und *ὡς* kann beides ausdrücken, nur dass es dort vor, hier hinter dem Hauptsatz steht, wie es die Logik des Gedankens fordert. Die einfache Darstellung des Verlaufs von der Vergangenheit durch die Gegenwart zur Zukunft (nachdem, so dass) bedarf keiner Modusänderung des Verbs, wiewohl die Analogie oft dazu drängte. Dagegen ist eine modale Aenderung des kategorischen in das hypothetische Verhältniss, in das Bereich der Möglichkeit schon eher bei der Darstellung des verborgenen Grundes, besonders aber bei der Absicht (cum, ut) angezeigt. Nothwendig ist diese Aenderung bei Bedingungssätzen (wenn - so), zumal mit negativer Wendung, d. h. bei irrealen Bedingungssätzen, wie die Grammatik sagt, welche nicht eingetretene Möglichkeiten ins Auge fassen. Der Mensch kann ja gemäss seiner geistigen Freiheit über das Gegebene, Wirkliche hinaus Gedanken und Möglichkeiten entwerfen, welche dem ganzen Verlauf der wirklichen Welt ein anderes Aussehen geben würden. Er kann z. B. in der Menschengeschichte die Bedingungen grösserer Energie, Weisheit und Liebe

oder grösserer Schwäche und Bosheit setzen und daraus Folgen ableiten, welche den gegebenen widersprechen. Hätten die Perser bei Salamis gesiegt — die Punier bei Zama — die Hunnen auf den catalaunischen Feldern — wären die Deutschen immer einiger gewesen — wäre Moritz von Sachsen nicht gegen den Kaiser aufgetreten: — was wäre dann nicht Alles geschehen? Hätten wir in unserem Leben andere Wege, einen anderen Beruf eingeschlagen, so wäre Vieles anders. Für die Art und Weise und das Gelingen seiner Werke und Arbeiten sieht der Mensch viele Möglichkeiten vor sich. Die Möglichkeit ist verwandt objectiv mit der Zukunft, subjectiv mit der Erwartung, der Absicht, dem Wunsche. Daher dient sprachlich oft ein und derselbe Modus zur Bezeichnung der Möglichkeit, Zukunft, Absicht und des Wunsches. Die Bedingungspartikel *εἰ* ist auch Wunschpartikel: wenn doch.

Wer mit einer gedachten Bedingung eine gedachte Folge verbindet, der muss des Zusammenhangs dieser Ursache und Bedingung mit der Folge gewiss sein. Dieser Grund muss nothwendig diese Folge haben. Daher drücken wir ein nothwendiges Causalverhältniss durch „wenn - so“ aus, während „da“ einen concreten Fall einführt. Wenn einer sucht, wer sucht, wird finden. „Wer einmal lügt, dem glaubt man nicht“. „Si nox furtum faxit, sin aliquis occisit, jure caesus esto.“ Aus der Betrachtung solcher Urtheile schöpfte die Logik ihre Eintheilung der Urtheile nach der Modalität und Relation.

Die Sprache ist ein Hauptmittel und Haupthebel der geistigen Cultur, wie die Schrift. Sie gestattet in allgemeine Begriffe eine Reihe von Erscheinungen zusammenzufassen und sie für das Gedächtniss zu erhalten. Durch diese Reduction der Vorstellungen wird die Auffindung allgemeiner Gesetze, die sich an jene Vorstellungen knüpfen, ermöglicht. Diese Gesetze, denen die Dinge folgen, haben die grösste praktische Wichtigkeit für den Fortschritt des menschlichen Lebens auf dem Gebiete der Eudämonie und der Sittlichkeit. Wir lernen die Dinge und die Menschen immer besser zu behandeln, zu schützen, zu pflegen oder zu beherrschen.

Die Sprache öffnet die Schranken, mit denen die Natur die menschlichen Geister gegeneinander abgeschlossen hat. Sie macht, dass diese verschiedenen Geister Ein Reich, Ein Wesen in gewissem Sinne bilden. Sie selbst ist die Schöpfung eines ganzen Volkes, eines Vereines von denkenden Wesen, und die gesammelte Kraft

der Intelligenzen ergiesset sich in sie und bedient sich ihrer als Organ zum Ausdruck der Ideen, welche alle Seelen bewegen. In der Sprache zuerst schauen wir die gemeinsamen Ideen, welche Alle beschäftigen.

Es gibt kein Volk, dem die Sprache fehlte. In dieser Hinsicht zählen alle Völker zu den Culturvölkern und sie unterscheiden sich nur durch den grösseren oder geringeren Reichthum an Begriffen, so zwar, dass keine Sprache ganz unfähig wäre, selbst die abstractesten Begriffe allmählich zu bilden. Indess besteht dennoch ein Hauptunterschied zwischen den Völkern im Gebrauch der Schrift, deren Mangel ein sicheres Merkmal der Naturvölker zu sein scheint. Die Schrift begründet ein selbständiges geistiges Leben. Sie entreisst das flüchtige Wort und den eilenden Gedanken dem Wechsel der Zeit und bewahrt der Erinnerung Vergangenes sicherer auf, als es das Gehirn der Sterblichen vermag. Das geschriebene Wort prägt sich tiefer ein und lässt die schweifenden Gedanken im Nachdenken darüber verweilen.

II. Die Litteratur.

Niedergeschrieben wurde zuerst, was für das Leben besonders bedeutungsvoll und werthvoll war. Zunächst wohl nicht Dinge idealerer Art, Gedichte und Erzählungen, sondern solche, welche für das praktische Leben eine Bedeutung hatten, Verträge, Gesetze, Zeitbestimmungen[1]), sodann bald auch Heldenthaten, die man der Nachwelt überliefern wollte, endlich Opferrituale, Gesänge zu Ehren der Gottheit u. s. w.

Da der Verfasser über die Entwicklung der Schrift nichts Neues beizubringen weiss, kann er sich kurz fassen. Das Aelteste ist die Bilderschrift. Was erzählt werden soll, wird gemalt. So gering die Fertigkeit ist, kann doch Bedeutendes erreicht werden. Was uns die Keilschriften und Hieroglyphen aus ältester Zeit mit

[1]) Siehe die Kauf- und Miethverträge bei Kaulen, Assyrien und Babylonien S. 179 ff. 3. Aufl. 1885. Der älteste Papyrus Prisse enthält moralische Vorschriften. Hieroglyphen und Keilschrift dienen meistens dazu, den Kriegsruhm der Herrscher zu verkünden, sodann zum Schmuck der Tempel und Preis der Gottheit. Die ältesten Schriften der Inder und Perser enthalten nebst religiös rechtlichen Bestimmungen Opferrituale, Hymnen und Gebete. Sehr alt sind die neuentdeckten Opfertafeln von Carthago und Massilia, die Inschriften des Moabiter Königs Mesa u. s. w.

ermüdender Breite zu erzählen wissen: Kämpfe, Siege, Darbringung von Tribut, Empörungen, Bauten, Hungersnoth und Ueberfluss, das vermögen wir viel einfacher und anschaulicher auf den kunstlosen Bildern zu lesen, welche die Grabmale und andere Baudenkmale schmücken. Freilich schon die Namen können nur dann durch blosse Bilder ausgedrückt werden, wenn sie Bedeutungen haben (wie Sonne, Sterne). Der nächste Schritt ist die Wortbezeichnung durch Bilder z. B. „Berg" durch drei Spitzen, „fest" durch kleinen Kreis auf hohem Untersatz, „Verwundungen" durch perpendiculäre Striche, „Macht" durch eine Linie vom Kopf zum Herzen, „Gehorsam" durch eine Linie vom Ohr zum Herzen. Aber auch dieses Mittel wird unbehilflich, es reicht nur soweit, als die abstracten und formellen Elemente der Sprache nicht dargestellt werden sollen. Wie sollte man Pronomina, Präpositionen, Partikeln, Media, abstracte Beziehungen wie Geist, Seele, Tugend abbilden können? Man schritt zur Silbenschrift, wie sie uns das Hebräische bietet. An der Silbe selbst wird vor allem der Consonant aufgefasst. Die Vocale sind schwer fassbar. Sie nuanciren die Consonanten, welche den Stamm des Wortes repräsentiren. Wie bezeichnete man nun die Consonanten? Es ist dies nicht mehr immer zu erkennen, doch ist soviel sicher, dass das Zeichen eines Consonanten einem bedeutsamen Worte entnommen wird, welches mit ihm anfing z. B. W wurde durch einen Haken (ʅ) bezeichnet, da waw Haken heisst, d durch ein thürähnliches Zeichen (daleth = Thüre) etc. Aus dem phönikischen Alphabet stammen die Alphabete fast aller Culturvölker der alten Welt her. Durch Aufnahme der Vocale ist es eine Lautschrift geworden.

So viel über das äussere Hülfsmittel der Litteratur, dessen Besprechung um so nothwendiger erschien, als Litteratur von „litterae", d. h. Buchstaben, etymologisch herstammt. Als allgemeinen Grundsatz für die Litteratur können wir den Satz aufstellen, dass nur Bedeutendes und Ausserordentliches, sei es idealer oder realer Art, ihren Gegenstand bildet. Unser gewöhnlicher täglicher Lebensverlauf in Arbeit, Ruhe und Genuss hat nur die einmalige Bedeutung, dass er sich vielleicht in diesem oder jenem von demjenigen anderer Personen unterscheidet. Ausserordentlich ist aber z. B. die Berührung mit Personen, mit welchen uns Geburt und Heimath nicht schon an und für sich verbunden hat, der Eintritt in den Beruf und in neue Stellungen, ausserordentliches Glück oder Unglück. Der Erinnerung werden in der Familienchronik nur

Geburten, Trauungen und Todesfälle aufbewahrt. Die tägliche Unterhaltung erstreckt sich naturgemäss auf ein viel weiteres Gebiet. Durch Schilderung aller, auch der scheinbar unbedeutendsten Zustände, durch liebevolles Eingehen in die kleinsten Verhältnisse weiss uns nun allerdings der modern realistische Roman das alltägliche Leben in seinem einfachen Verlauf interessant zu machen, und doch würde unsere Aufmerksamkeit nach dem ersten Einblick in eine immerhin fremde Welt und fremde Fühlweise erlahmen, wenn nicht etwas Bedeutungsvolles, Nichtalltägliches geschähe. Die Menschen müssen durch Worte nicht nur, durch Streit und Versöhnung, sondern auch durch Thaten die verborgene Tiefe ihres Liebens oder Hassens, ihrer Selbsucht oder Hingebung offenbaren. Die Charaktere werden nie ganz als die erscheinen, welche alltäglich vor unsern Augen herumwandeln. Wenigstens führt uns die Phantasie ein in ihr Denken und Fühlen oder was noch häufiger, sie vergrössert ihre Erscheinung, verschönert ihr Wesen heraus aus der Empfindung ihres warmen Innern oder aber breitet aus der Tiefe eines boshaften Herzens einen hässlichen Schein auch über das Aeussere der Gestalt, ihr Reden und Thun. Der Roman ist ein spätes Erzeugniss der Dichtung, wiewohl das verwandte Epos uns schon früh begegnet.

Noch bedeutungsvoller als selbst das Ausserordentliche in einem individuellen Lebensgang ist das, was Alle berührt, das Allgemeine; Gott oder die Götter sind gemeinsam; gemeinsam ihre Feste, die Opfer und Gebete, die man ihnen darbringt. Die Gebete besonders erhalten einmal ausgesprochen eine stereotype Form. Ein Gebet, das einmal hilft in der Noth, sei es auch nur ganz individuellem Drange entsprungen, pflanzt sich leicht fort. Das oft Wiederholte, das Gleiche, das dadurch Gebundene ist bedeutungsvoller als der Strom wechselnder Rede, es nimmt Antheil an der Natur des Unvergänglichen, Ewigen und verdient auf Stein und Erz eingehauen zu werden, wie das Gesetz, das Alle für alle Zeiten binden soll. Es ist freilich nichts Hohes, um was die Götter erfleht werden, es sind Zaubersprüche gegen Krankheiten aller Art, Bitten um irdischen Wohlstand, das Gedeihen des Viehes und der Saat, um Kinder [1]), doch auch schon Bitten um Befreiung von Schuld und

[1]) In Birch, Records of the past werden assyrische Zaubersprüche (Exorcismen) mitgetheilt, welche gegen verschiedene Krankheiten, bezw. die sie verursachenden bösen Geister gerichtet sind (z. B. der Hitzegeist). In den Rigvedas heisst es z. B.: „Du gibst uns das Ross, du giebst uns die Kuh, du gibst uns

Sünde[1]). Allen zu gut kommen die rettenden Thaten der Helden, die den reichsten Stoff zu Erzählungen bieten. Nicht nur die Phantasie wird mächtig erregt durch der Helden Kampf und Sieg, auch die Wohlthat wird empfunden, welche in der Ueberwindung roher feindlicher Mächte liegt. Das Menschengemüth ist nicht nur ideell, sondern auch gleichsam real an dem Kampf betheiligt, dessen Ausgang ihm selbst zu Gute kam. Oder wenn der Held unterging, einen tragischen Ausgang fand, so war es die Empfindung der eigenen Hinfälligkeit, die Erinnerung an Niederlagen und Leiden, welche dem Zuhörer das fremde Leid nahe brachte und andererseits wieder durch das Ueberwältigende des fremden Falles Milderung erfuhr. Aber auch die Liebe des Helden, sein Genuss und seine Freude findet verwandten Klang im Liede und versöhnt die Herbe des Lebens und Kampfes. Kampf, Sieg, Liebe, Ehre und Untergang sind die Motive, welche die Gemüther poetisch ergreifen und zu höheren Empfindungen erheben. Die Seele will bewegt sein

---

Getreide, o Indra, du des Reichthums gewaltiger Herr." „All dies Gut ringsumher ist als dein wohlbekannt, nimm davon, bring es her. Allgewaltiger, nicht verschmähe zu erfüllen das Begehren deines Dieners, der sich liebend nach dir sehnt. An diesen Tagen bist du gut, in diesen Nächten wehrst du den Feind von unsern Kühen ab und dem Gestüt." „An wasserreichen Triften wohnt der Reine, frisch an Kraft und reich an Söhnen. Nicht nah noch fern kann ihn die Waffe treffen, der in der Obhut der Aditja steht. Es strömen beide Welten ihre Fülle, der Himmel Regen, er gedeiht, ist glücklich. Er wird im Kampfe Herr der beiden Länder und beide Theile fügen seinen Worten sich." Ansehen, Ruhm, Wohlstand und Sicherheit, Kinderreichthum sind die Ideale des vedischen Menschen (nach Geldner). In einem Hymnus an Agni heisst es: „er segne uns mit Himmelsnass, gebe uns unantastbare Macht und schenke uns Speise tausendfach." Ebenso heisst es von der Mörgenröthe, sie gebe uns Speise, Kühe, Rosse und Wagen. „Du Himmelstochter, du hochgeborene Morgenröthe — gib uns Reichthum hoch und hehr." (Rv. 7,77). Auch der Segen Isaacs lautet: „Gott gebe dir vom Thau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde die Fülle von Korn und Wein."

[1]) Rv. 7,89: „Erbarme, Allmächtiger, erbarme dich, wenn ich so herumwandle zitternd wie eine Wolke, erb. A. erb. d. Mangel an Kraft war es, du starker und glänzender Gott, dass ich irre gegangen bin, erb. All. e. d." Ein babylonisches Bussgebet lautet: „O Herr, meiner Sünden sind viele, meine Vergehen sind gross und der Götter Zorn hat mich getroffen mit Trübsal, mit Krankheit, und mit Bekümmerniss. Die Sünden, die ich begangen, wandle du in Gerechtigkeit." Was des Sündenbewusstsein hervortreibt, sind äussere Uebel, um deren Aufhören es dem Betenden vor Allem zu thun ist.

und wie könnte sie es anders, zumal im Anfang, als durch Erregung jener leidenschaftlichen Gefühle, welche das Leben mit Sturm erfüllen? Es muss leidenschaftliche Liebe und glühender Hass sein, was die stumpfen Gemüther erregen soll. Erinnern wir uns an die Sagen der Edda, an Homer, an indische Epen. Auch die hl. Schrift meldet aus ältester Zeit den Mord Kains, die Rache Lamechs, die Genesis der Nephilim. Diese Dinge haben grossen Eindruck auf die Gemüther gemacht und haben sich so in der Erinnerung erhalten. In der Ilias tobt mörderischer Kampf durch alle Gesänge hindurch und aller Sturm dreht sich um zwei Frauen: Helena und Briseis. Es ist sinnliches Fühlen und sinnliche Lust, was Leben und Feuer gibt. Wenn dennoch die Helden mit einem mythischen Gewand umgeben, in religiösen Nimbus erhoben wurden, ward das nicht als Widerspruch empfunden, da der Götterhimmel selbst voll Blutdurst und Wollust war. Die Götter waren ja nur Potenzirungen von Naturgefühlen und Naturkräften und Fähigkeiten, besonders der Macht und Schönheit.

Wahrhaftiger nähert uns dem Göttlichvollendeten die heidnische Dichtung durch das, was für alle Zeiten an ihr belehrend bleibt, durch das Formelle. Wird uns der Inhalt auch fremd, die Gedanken und Gefühle unverständlich, so ist doch die Form, als das höchste Erzeugniss schönheitsbegabter Völker, für immer mustergültig. An der dichterischen Form fällt aber der Gebrauch der Bilder und Metaphern nebst der Bindung durch Maass und Gleichklang vor Allem auf. Wie das Versmaass und der Reim mit dem Gefühle des menschlichen Daseins und des Göttlichen zusammenhängt, wie er gesteigerten Körperbewegungen entspricht und in seiner gleichmässigen gesetzlichen Haltung an ein Ewiges erinnert, werden wir noch nachweisen. Die bildliche Redeweise aber ist so charakteristisch für die Poesie, dass man beides wohl schon identificirte. Die Gewohnheit des metaphorischen Vorstellens ist nun aber so sehr mit allem Denken naturalistisch gesinnter Völker verwachsen, dass auch alle kosmologischen und religiösen Probleme diese Gewohnheit wiederspiegeln. Man appercipirte z. B. den Lauf der Sonne, die Erscheinungen des Gewitters, den Wind, der die Wolke treibt, das Strömen des Regens oder den Blitz, den Wechsel von Sommer und Winter unter den menschlichen Vorstellungen der Lebensbahn eines Helden, einer Jagd, bei der der Wind den Hund und die Wolke den Eber, die Kuh oder anderes Wild spielt, eines

Kampfes zwischen dem Sommer- und Wintergott. Appercipiren ja selbst wir noch das Werden der Naturdinge, der Pflanzen und Thiere unter dem Bilde des künstlerischen Zweckes, der eine bestimmte Form verlangt. Dem ähnlich ist die poetische Metapher, die sich um so leichter und früher einstellt, je mehr dieselbe Empfindung das All umschliesst und die Unterschiede weniger beachtet. Verschieden aber ist von der Apperception die Metapher, wenn eine absichtliche bewusste Zusammenstellung an und für sich heterogener Vorstellungen stattfindet, um nur eine Seite der Aehnlichkeit deutlich ins Bewusstsein zu rücken. Der Dichter kennt wohl den Unterschied des Menschen von Thieren und Pflanzen, wenn er den Helden mit dem Widder, dem Stiere, dem Renner oder der Eiche vergleicht. Es ist nur eine Seite des Falken, des Adlers und andererseits des Rehs, der Taube, der Lilie oder Rose, worin sich Liebende vergleichen. Wenn Homer das plötzliche Zurückschnellen im Anlauf des Kampfes vor einem überlegenen Gegner mit der furchtsamen Zurückwerfung des Körpers bei dem Anblick einer gefährlichen Schlange vergleicht, wenn er das Summen der Heerversammlung mit dem Wogen des Meeres, das Hervorperlen der Thränen mit dem Hervorrieseln einer klaren Quelle unter Felsgestein vergleicht, so fehlt hier nie das Bewusstsein des Unterschieds. Denn eben, dass oft ganz entgegengesetzte überraschende Bilder zusammengestellt werden, bildet den Reiz der Rede. Unser Blick wird erweitert auf den ganzen Umkreis der Schöpfung. Wir werden gleichsam erhoben zu der göttlichen Ansicht der Dinge, zum Schauen des Allwissenden, der mit Einem Blick Alles umfasst: die Welt der Menschen, Thiere und Pflanzen, die todte Natur und die Sternenreihen. Das Gemälde eines Menschen, sein Portrait allein hat zwar einen grossen Werth, sei es nun der Realismus oder der Idealismus der Darstellung, was uns gefällt. Allein vollendeter Genuss, ein Gefühl der Erhebung kann uns nur eine Scene menschlichen Lebens auf breiterem Hintergrund der Umgebung bieten. Je weiter der Gesichtskreis wird, je höher die Intuition, desto grösser das Gefallen, desto freier die Lust. Unserer Ansicht nach ist es also nicht so sehr die Aehnlichkeit der Bilder und Metaphern, als vielmehr der Gegensatz bei aller Aehnlichkeit, was den Blick erweitert. Wir empfinden allerdings den Gegensatz wohl schärfer, welcher zwischen der geistigen Welt des Menschen und dem äusserlichen, aber formvollendeten Naturleben sich aufthut. Denn die Urzeit

empfindet mehr hinein in die Natur und ihr geheimnissvolles Leben. Ihr steht Thier, Pflanze und Mensch viel näher, als uns. Dennoch bleibt des Unähnlichen genug, der Abstand ist so breit, dass die Phantasie den breitesten Spielraum für ihr Sinnen und das Weben von Beziehungsfäden behält.

Mit einer eben berührten Gefühls- und Denkeigenschaft, dem Mangel sicherer Unterscheidung, hängt eine weitere formelle Eigenschaft des Dichtens und Erzählens zusammen. So wenig der Mensch sicher und klar Menschen- und Naturwelt unterscheidet, so wenig sich selbst von seinen Genossen. Man kann bei der Entwicklung von Sitte, Recht und Staat die Beobachtung machen, dass das Individuum sich vom Ganzen immer mehr abhebt, in dem es zuerst unterging. Dieser Process steigender Individualisirung und Subjectivirung ist ja sogar physiologisch zu beobachten. Die Glieder einer niedriger stehenden Race gleichen sich alle um so mehr, je weniger Mischung fremden Blutes stattfindet. Was sich nun im Körperlichen durch grössere Mischung vollzieht, das hat seine Analogie im Geistesleben. Die Anschauungen werden durch grössere Ausdehnung des Gesichtskreises, durch Wanderungen und Erfahrungen viel reicher, mannigfaltiger und bewegter. Man unterscheidet fremde Sitten und Gebräuche von eigenen und wird auf sich selbst aufmerksam.

Aber selbst in der bewegten hellenischen Welt, in welcher die homerischen Gedichte entstanden, war noch die Objectivität des Dichtens und Fühlens so gross, dass der Dichter ganz in seinem Stoffe aufgeht. Er singt nicht über Etwas und besingt nicht, sondern er singt den Zorn des Achilles (μῆνιν ἄειδε), er singt den vielgewanderten Odysseus, die Rache an den Freiern u. s. w. Wie das Kind in seiner Märchenwelt, so lebt der Dichter in der Welt der Helden. Er erlebt selbst Alles, was er singt und braucht seine Gefühle nicht eigens auszusprechen, da sie in den Worten Achills und des Odysseus selbst liegen. Es ist nicht etwa so, als ob er sich dem Stoffe gegenüber nur passiv verhielte, als ob ihn die Grösse der Helden, der Glanz ihrer Thaten von selbst zu begeisterten Worten forttriebe; der Dichter geht nicht auf in dem Stoffe, wie man es einseitig darstellt, sondern der Dichter gibt sozusagen das Beste erst her, er leiht die Wärme der Empfindung, die Fülle der Bilder, die Hoheit des Sinnes, welche in dem Berichte trockener Thaten nicht schon liegt, seien sie noch so gross; die

subjective Empfindung war mächtig und kräftig, kräftiger als in freieren bewussteren Zeiten. Aber die Empfindung selbst objectivirte sich in den Gestalten der Helden, und zuvor oder gleichzeitig an denen der Götter. Jeder Gott stellt ein eigenes Gefühl, eine eigene Fähigkeit dar. Daher die Verschiedenheit der Göttercharaktere nach Kraft, Klugheit, Härte und Milde, Ruhe und Beweglichkeit. Wenn dann dennoch die Götter gemeinsame Züge tragen, so ist das allerdings ein Zeichen grösserer Gleichförmigkeit des Nationalcharakters.

Das subjectiv individuelle Gefühl spricht sich vorzüglich poetisch im Liede, in der Lyrik aus, nicht als ob aber nicht schon vor der Reflexion auf eigenes Fühlen und Wollen die Lyrik bestanden hätte, wie es eine ästhetische Theorie behaupten möchte. Es gibt schon vor dem Durchbruch der individuellen Persönlichkeit eine reiche objective Lyrik, besonders in den Gesängen an die Götter, die des Herzens Wünsche befriedigen sollen. Freilich wird erst dann die Lyrik völlig selbständig werden, wenn sich das Ich von der objectiven Welt losgerissen, mit der es ganz verwachsen ist. Und wie geschieht dies? Seines Ichs wird der Mensch schon frühe praktisch bewusst durch den Gegensatz, in den ihn sein Wünschen und Begehren mit der Gesellschaft und mit dem Willen der Gottheit, mit dem Schicksal und dem sittlichen Gesetze bringt[1]). In Griechenland z. B. knüpft sich der Beginn eines gewissen Subjectivismus an die Unzufriedenheit mit der bestehenden Gesellschaftsverfassung, den Sturz der Aristokratie und die demokratischen Regungen, welche dem Individuum mehr Rechte und Freiheit zu verschaffen suchten. Der Dichter Archilochus ragt zuerst hervor durch ein entschiedenes Bewusstsein seiner Persönlichkeit gegenüber aristokratischem Stolze. Was war es nun, das am eigenen Selbst zu besingen war? Was erfüllte und erhöhte das Lebensgefühl und bildete einen Stoff, der allgemeiner Beachtung werth war? Es waren die Bestrebungen und Empfindungen, worin man des Lebens

[1]) In der hl. Schrift finden sich die ersten lyrischen Elemente im Geschlechte Kains, der sich gegen Gottes Ordnung auflehnte (Rachegesang Lamechs 1. Mos. 4. 23). Zu Kain spricht Gott: „Warum ergrimmst du und warum fällt ein dein Angesicht? Ist es nicht also? Wenn du Gutes thust, erhältst du Lohn, wenn aber Böses, so liegt vor der Thür die Sünde [wie ein wildes Thier] und hat Verlangen nach dir, aber du herrsche über sie." Der Gegensatz gegen Gottes Gesetz erregt die subjective Empfindung zu selbstbewusstem Stolz.

Glück und Ziel sah: der Genuss, der Kampf, die Tugend. Seine Liebe besang man, man lud ein zum Weine zu festlicher Freude, feuerte das Herz zu muthigem Kampfe an. Allein man empfand auch frühe die Beschränktheit, die Grenzen des eigenen Begehrens, das Weh des Lebens, die Leiden und Qualen massloser Wünsche. Der elegisch-schmerzliche Zug fehlt daher nirgends, von Hesiod und Theognis an bis auf Tibull und Properz. Höher steigt die Seele, wenn sie die Götter verherrlicht, wiewohl diese von verschiedener Qualität waren, und die Tugenden, die Mässigkeit (Theognis), die Arbeit (Hesiod), die Tugend selbst (Aristoteles) preist. Die Personification der Tugenden gelang um so leichter, als sich dem antiken Geiste leicht Alles das zu objectiver Gestalt verdichtete, was die Seele von sittlichen und edlen Empfindungen durchzog. Neben der poetischen Bildersprache war es auch eine andere mehr nüchterne Form, in welcher die Lebenserfahrungen über des Menschen Thun und Streben niedergelegt wurden. Es war das Epigramm und die Gnome. Viel klarer war hier die Reflexion und bewusster der Gedanke. Als die grössten Weisen galten die Männer, welche Mässigkeit, Bescheidenheit im Urtheil, Standhaftigkeit, Vorsicht und Ordnung empfahlen. Das Bewusste, Sichere und Klare war es, was ihre Sprüche vor verwandten dichterischen Worten auszeichnete. Sie verwiesen den Menschen auf sich selbst, und wenn sie den Götterglauben auch nicht angriffen, so lag eine Abkehr von dem phantastischen Götterwahne in ihrer Concentration auf das Sichere, Bestimmte und Vernünftige des Lebens. Dadurch wurden sie für die Entwicklung des Vernunftforschens, für die Philosophie, anstossgebend. Den Beginn der Philosophie werden wir weiter unten behandeln und hier zunächst die Entwicklung der Litteratur zum Drama hin noch kurz behandeln.

Wie das Epos, mischt auch das Drama Menschen untereinander; aber der grosse Unterschied ist der, dass jenes den Menschen schildert mit seiner ganzen noch unlebendigen Umgebung, während ihn das Drama davon ablöst. Dazu kommt, dass, wie in der lebendigen Lyrik des Volkes, die Personen selbst auftreten, welche ihr Fühlen und Denken gegenseitig aussprechen. Wird der Mensch in seiner Arbeit, seinem Kampfe und in seiner Umgebung vorgeführt, so ist es leichter, jene Idealität und jenen Ernst zu wahren, welcher eine poetische μίμησις, eine Nachahmung des wirklichen Lebens erst werthvoll macht. Wo dagegen der Mensch nur dem Menschen

begegnet und mit ihm verkehrt, kann nicht leicht jenes Mittelmass gewahrt werden, welches den Menschen im Leben ebensoweit von tragischer Höhe, wie komischer Schwäche und Niedrigkeit entfernt hält. Die Menschen können gegenseitig nur in interessante Spannung gerathen durch ausserordentlich heitere oder traurige Verwicklungen. Steigt ja auch der Dichter in seiner Isolirung entweder zur Höhe der Wonne, oder zur Tiefe des Schmerzes. Es müssen immer tief in das Leben einschneidende Ereignisse und Zwischenfälle sein, welche die Menschen in gegenseitige Action bringen und kein Glied theilnahmslos lassen. Es muss sich um das Lebensglück und Lebensloos handeln, und damit wir uns für die Personen interessiren, um deren Leben es sich handelt, müssen sie als tugendhaft, als Helden und Wohlthäter der Menschheit, unsere Liebe und Verehrung beanspruchen. Sie müssen dem Verhängnisse ungestümer Liebe (Romeo und Julie), der Eifersucht (Othello), der Undankbarkeit (Lear), dem Dämon eigener oder fremder Herrschsucht (Macbeth, Cäsar, Wallenstein, Maria Stuart), sie müssen den Folgen des Geschlechtsverhängnisses (Oedipus), der Unnatur der bestehenden Ordnung (Antigone) und den Pflichten allzuhoher Bestimmung (Hamlet) verfallen. Der Ausgang kann ausnahmsweise auch ein glücklicher sein (der Kaufmann von Venedig). Aber gewöhnlich bestimmt der glückliche Schluss auch die ganze Haltung des Stückes. Es wird mit Humor durchwürzt, es wird ein Lustspiel. Die ganze Stimmung ist eine heitere und fröhliche.

Eine hohe sittliche Bedeutung hat die Tragödie. Während die Lyrik schwankt zwischen Optimismus und Pessimismus der Weltauffassung, lässt die Tragödie, wenn auch unausgesprochen, die Ahnung ewiger sittlicher Gesetze durchblicken, an denen menschliche Begehrlichkeit und der Hochmuth seine Grenzen findet. Sie fordert gebieterisch eine Versöhnung des Weltelends, eine Lösung der Räthsel des Schicksals in dem höheren Bereiche des Transscendenten, wohin sich die schmerzliche Empfindung des Zuschauers nothwendig erheben muss. Die frostige Kühle des tragischen Schlusses erzeugt mit physiologischer und psychologischer Gesetzlichkeit die Reaction des Gefühls, die Flucht in Sphären, wo sich die Widersprüche ausgleichen. Die antike Tragödie eines Sophokles mahnt oft ausdrücklich an eine höhere Ordnung, an geheimnissvolle Gesetze, nach denen sich irdisches Schicksal erfüllt und löst so oft weit besser, als die Philosophie, die Räthsel des Lebens.

Nachdem wir Stoff und Form der Poesie dargelegt haben, wird es einen passenden Uebergang zur Entwicklung der Religion bilden, noch einige Aufmerksamkeit der ältesten uns erhaltenen Litteratur, vornehmlich der hl. Schrift, der wahren Offenbarung, zuzuwenden. Diese Litteratur wird den historischen Beweis dessen vervollständigen, was wir über das Werden der Litteratur überhaupt vermöge eines Rückwärtsschlusses sagten. Zum Göttlichen will uns alle Poesie erheben. Sie will in uns ideale Anschauungen und Empfindungnn erregen, indem sie uns grosse Helden vorführt und das belebende Gefühl der Menschheit durch Bilder aus dem reichen menschlichen Leben allein und im Zusammenhang mit der grossen Natur erweckt. Rein sind freilich solche Empfindungen nicht, welchen das Bewusstsein des wahren überweltlichen Gottes fehlt. Sie sind naturalistisch und entbehren der Würde und Heiligkeit wahrhaftig religiöser Erhebung. Allein es ist doch Geistesleben, die Litteratur zwingt zur Einkehr in sich, zu stiller Betrachtung und erhebt über den Lärm und den Wirrwarr des gewöhnlichen Lebens. Wo die Grenzen menschlicher Freiheit und creatürlicher Schönheit wenigstens stillschweigend anerkannt sind, mag die poetische Betrachtung der Welt uns erfreuen. Wir wissen das irdisch Schöne als Abglanz ewiger Schönheit wohl zu würdigen. Gegen die Gefahr, über der irdischen Schönheit die wahre Schönheit zu vergessen, das unsichtbare Licht, das wir nur zu ahnen vermögen, kann freilich die religiöse Poesie nie genug anringen. Die weltliche Poesie vergisst zu leicht, dass ihre Mutter die religiöse Poesie war.

Die religiöse Poesie ist die älteste. Der Wunsch, den das Herz stille hegt, die Bitte an Gott oder die Götter, der Segenswunsch über Angehörige und Gemeindegenossen gewinnt unwillkürlich poetischen Ausdruck. Für diese Annahme liegt uns ein historischer Beweis in den heiligen Schriften der Israeliten, der Indier und Perser vor, die ins graueste Alterthum hinaufreichen. So verschieden der Inhalt ist, so weit der Abstand zwischen der himmlischen Klarheit der wahren Offenbarungsurkunde und der phantastischen Ueberladung, Verwirrung und Idololatrie der indischen und persischen Religionsbücher, so ist doch der Grundzug derselbe: den Hauptkern bilden Gebete, die sich ans Opfer anschliessen, Segenswünsche, religiöse und religiös-politische Vorschriften, besonders aber Opferritnale, d. h. Regeln für die Priester (Priesterweihe), Opferwerkzeuge und die Art der Opferung.

Was in der hl. Schrift ins graueste Alterthum hinaufreicht, sind die Segenswünsche Noes, Abrahams, Isaacs und Jacobs, welche ebensosehr Gebete wie göttliche Verheissungen und Prophezeiungen, wahrhaftige Testamente sind. „Gebenedeit sei der Gott Sems," sagt Noe; „Chanaan sei sein Knecht! Gott breite Japhet aus und er wohne in den Hütten Sems; Chanaan sei sein Knecht." Es ist hier Befehl, Testament, Gebet und Voraussage in Eins vereinigt. Wenn sich auch in aussersemitischen Kreisen die Tradition dieses hochbedeutsamen Testaments verloren hat, so ist das zum Theil gut erklärlich. Die Erinnerung an Noe aber findet sich überall. Abraham spricht selbst keinen Segenswunsch aus, er bittet nicht; er glaubt und handelt. Er ist in stetem persönlichem Verkehr mit Gott, und dieser segnet ihn unzähligemal und verheisst ihm glänzende Nachkommenschaft. „Ich will dich zum grossen Volke machen und dich segnen und will deinen Namen gross machen und du sollst der Gesegnete sein. Ich will segnen, die dich segnen und verfluchen, die dich verfluchen und in dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde." Isaac segnet Jacob und Esau. „Gott gebe dir vom Thau des Himmels und von der Fettigkeit der Erde die Fülle von Korn und Wein; und Völker sollen dir dienen u. s. w." (1. Mos. 27, 28 f.) Dem Esau verheisst er: „Vom Schwerte wirst du leben und deinem Bruder dienen; doch wird die Zeit auch kommen, dass du sein Joch auch abschütteln und ablösen wirst von deinem Halse." Jacob erhält noch zweimal Gottes Segen, bei dem Antritt und Ende seiner Wanderung: im nächtlichen Gesichte bei Bethel und nach dem Ringkampf mit Gottes Engel. Der Segen Jacobs ist ebenso schön durch seine reiche Poesie, die Herder trefflich gedeutet, als die Klarheit der Aussicht in die Zukunft und die Entwickelung der aus ihm hervorsprossenden Stämme. Ein junger Löwe ist ihm Juda, ein starker Esel Issachar; Dan ist eine listige Schlange, Nephthali ein Hirsch, und ein räuberischer Wolf ist Benjamin. Ruben wird verworfen wegen seiner Blutschande, Simeon und Levi wegen ihrer blutigen Rache an den Sichemiten. Aus den spätern Büchern Mosis ist besonders erwähnenswerth der Segen und Fluch, die Verheissung von Glück und Unglück im Fall der Befolgung oder Uebertretung des Gebotes (3. Mos. 28), der priesterliche Segen über das Volk: „Es segne dich der Ewige und beschütze dich; es lasse leuchten der Ewige sein Antlitz auf dich und sei dir gnädig etc.", der Segen Bileams, in dem er Israel mit einer

Löwin und einem Nashorn an Stärke vergleicht. Die bekannte Stelle vom Stern und Scepter in Jacob findet sich hier (3. Mos. 23, 24.)

Diese und ähnliche der Lyrik vergleichbare Stücke der hl. Schrift umgeben und umflechten einen festen Stamm historischer Aufeinanderfolge, welche zuerst das Leben der grossen Helden der israelitischen Vergangenheit, sodann die religiöse und politische Constituirung des Gottesvolkes umfasst. Während anderwärts die Heldengeschichte und das Heldenepos sich ablöst von der religiösen Entwickelung, sind in der hl. Schrift die Träger der religiösen Entwickelung auch die Heroen der Vorzeit. Wenn wir daher früher zwischen einer mythisch-religiösen und rituellen, und der heroischen Litteratur unterschieden und diese jener folgen liessen (s. S. 312 ff.), so gilt dies nicht in gleichem Maasse von der heiligen Litteratur. Diese hat bei aller Klarheit und Einfachheit etwas Universelles dem Wesen und der Form nach. Sie bietet uns nicht bloss einen herrlichen Umblick auf alle Völker, eine Fülle in sich vollendeter Charaktere ohne Einseitigkeit, sondern enthält in derselben gleichmässigen ruhigen und doch bewegten Darstellung alle Formen poetischer Behandlung. Sie ist episch, lyrisch und dramatisch zumal. Vorherrschend ist allerdings der lyrische Charakter, da es im Wesen der religiösen Litteratur liegt, das Gemüthsleben in Freud und Leid, im Jubel, im Bussschmerz und in der Noth des Lebens darzustellen. Die lebendige Empfindung leiht auch dem Unbelebten Leben, und so sind jene zahlreichen Personificationen erklärlich, welche uns frühe in der hl. Litteratur begegnen: z. B. das Blut schreit, das Schwert frisst u. s. w. Im folgenden Abschnitt werden uns mehr solche Personificationen begegnen.

(Schluss folgt.)

Vom Ursprung unserer Begriffe.

Von Dr. Kadeřávek,

Docent der Philospohie in Olmütz.

(Schluss.)

V. Die Abstractionstheorie des Aristoteles und der Scholastiker.

Alle in I bis IV angeführten und widerlegten Ansichten über die Entstehung der Begriffe enthalten etwas Wahres; nur ist in einer jeden bloss ein Moment der Wahrheit erfasst und mit einseitiger Consequenz festgehalten. Es müssen aber alle Momente gehörig berücksichtigt werden, damit ein harmonisches Ganzes entstehe. Freilich müssen wir uns hüten, dabei eklektisch vorzugehen und in unkritischem Verfahren jene so verschiedenen Ansichten zusammenzuwerfen. Wir müssen vielmehr die äussere, wie die innere Erfahrung gewissenhaft und allseitig zu Rathe ziehen, sie nach logischen Gesetzen verarbeiten und uns zugleich auf Sätze, welche in der Metaphysik streng wissenschaftlich bewiesen werden, stützen; dann wird das Ergebniss auf volle Wahrheit Anspruch machen können. Deshalb will ich jetzt eine Erkenntnisstheorie auseinandersetzen, welche, von Aristoteles aufgestellt und von den Anhängern der christlichen Philosophie ausgebildet, in ihren Grundzügen, wie selbst Kenner der Erfahrungswissenschaften einräumen müssen, bis heutigen Tages an Wahrheit nichts verloren hat.

Zuerst wollen wir untersuchen, welchen Factoren der Erkenntnissact überhaupt seinen Ursprung zu verdanken hat. Die Erkenntniss wird sowohl von dem Subjecte als auch von dem Objecte zu Stande gebracht. Denn einerseits ist sie, wie uns die innere Erfahrung sagt, ein Product der immanenten Lebensthätigkeit und muss daher von dem Erkennenden herrühren; anderseits muss diese Lebensthätigkeit von Aussen, d. h.

von einem Objecte, determinirt werden, damit ein bestimmter Erkenntnissact sich aus derselben ergebe. Diese zwei Principien der Erkenntnissthätigkeit vereinigen sich derart, dass das Erkennen wie aus einem Principe hervorgeht.

In welchem Verhältniss steht der Erkenntnissact nun zu diesen Factoren? Das Product dieser zwei Factoren ist ein Bild des Erkannten, welches im Erkennenden nach Weise des Erkennenden ist. Denn zur Seele verhält sich der Erkenntnissact, wie die Erscheinung zum Sein, muss also mit der Natur der Seele übereinstimmen nach dem in jeder Philosophie anerkannten Axiom, dass das Wirken eines Wesens seinem Sein entspricht. Es muss aber der Erkenntnissact auch der Sache, die erkannt wird, auf irgend eine Weise entsprechen; denn sonst könnte diese durch ihn nicht erkannt werden. Somit hat jeder Erkenntnissact sowohl mit der Seele, die erkennt, als mit der Sache, die erkannt wird, eine gewisse Verwandtschaft. Jedoch ist diese doppelte Verwandtschaft verschiedener Art. Die Verwandtschaft des Erkenntnissactes mit der Seele ist eine Gleichartigkeit des Seins; denn die Eigenthümlichkeit des Seins der Seele findet sich, wie in dem Vermögen, so auch in dem Acte des Erkennens wieder. Die Verwandtschaft hingegen, welche der Erkenntnissact mit der erkannten Sache hat, ist jene der Nachahmung oder des intentionalen Bildes.

Welche Stadien durchläuft die menschliche Erkenntniss? Unsere Erkenntniss ist eine doppelte: eine sinnliche und eine übersinnliche oder intellective; jene geht voran, diese folgt nach. Jedoch soll damit nicht gesagt werden, dass wir nur dasjenige intellectuell zu begreifen im Stande sind, was sinnlich aufgefasst worden ist, sondern nur, dass die primitiven Begriffe von den sinnlichen Dingen entlehnt werden, oder dass materielle Dinge das erste Object des Intellectes bilden. Hieraus ist ersichtlich, dass wir zuerst über die sinnliche Erkenntniss ein Wort sagen müssen.

Wie entsteht die sinnliche Erkenntniss? Durch die physische Einwirkung des äusseren Objectes werden in dem sensiblen Nervensystem physiologische Wirkungen hervorgebracht; diese afficiren das sinnliche Wahrnehmungsvermögen, welches in jenem Nervensystem seinen Sitz hat und an sich indifferent ist, und determiniren es zu einer bestimmten Wahrnehmung. Diese Determination besteht in einer Verähnlichung des

wahrnehmenden Subjectes mit dem wahrgenommenen Objecte und wird sinnliches Erkenntnissbild, sinnliche Erkenntnissform genannt. Durch diese und in dieser nimmt das wahrnehmende Subject den Gegenstand wahr, indem es sich zum Gegenstande hinwendet; das Resultat dieser Wahrnehmung ist somit die Vorstellung des Gegenstandes. Diese ist aber sinnlich, und ihr Subject ist nicht die Seele allein, sondern die Seele in Einheit mit dem Organ, worin die vorstellende Kraft der Seele ihren Sitz hat. Die sinnliche Erkenntnissform ist nicht dasjenige, was direct als Bedingung der Vorstellung erkannt wird; denn das Object der directen Erkenntniss ist der äussere Gegenstand, während die sinnliche Erkenntnissform erst nachträglich durch Reflexion auf unsere wahrnehmende Thätigkeit als Bedingung erkannt wird. Bei diesem Erkenntnissprocess ist nicht nur ein äusserer Sinn thätig, sondern auch der innere, im Gehirn wurzelnde Sinn, der sog. Gemeinsinn, in welchem die Wahrnehmungen der verschiedenen äusseren Sinne sowohl zusammenlaufen, als auch von einander unterschieden werden. Jedoch hat der innere Sinn als Einbildungskraft noch eine andere Function, welche darin besteht, dass frühere Vorstellungen in uns wachgerufen werden können, ohne dass ein ihnen entsprechender Gegenstand auf unser Wahrnehmungsvermögen, wie früher, einwirkte. Dies ist dadurch möglich, dass die Seele, nachdem sie einmal durch die Einwirkung eines äusseren Objectes auf die bereits angegebene Weise ein sinnliches Erkenntnissbild hervorgebracht und einen gewissen Habitus der Reproduction contrahirt hat, entweder in Folge einer entsprechenden, von dem äusseren Objecte selbst nicht herrührenden Bewegung des sensitiven Nervensystems, oder in Folge einer verwandten Vorstellung dasselbe sinnliche Erkenntnissbild hervorbringt und darin, wie früher, das Object sich klar vorstellt, ohne jedoch diese neue Vorstellung mit jener durch das Object selbst veranlassten zu verwechseln. Mit der Einbildungskraft hängt das Gedächtniss innigst zusammen, vermittelst dessen die Seele nicht nur jenen Habitus, ein sinnliches Erkenntnissbild wieder hervorzubringen contrahirt, sondern auch den Gegenstand der von Neuem hervorgerufenen Vorstellung mit dem Gegenstande der ursprünglichen Vorstellung identificirt.

Wie geht nun der Mensch von der sinnlichen Erkenntniss zur übersinnlichen, intellectuellen über?

Die Metaphysik lehrt, dass Gott nothwendig nicht nur sein eigenes Wesen, sondern auch die Wesenheiten alles dessen, was zwar nicht er selbst, was ihm aber ähnlich ist, denkt, sowie dass er in Gemässheit dieser Gedanken die Welt freiwillig aus Nichts erschaffen und so einer gewissen Anzahl von ideell existirenden Wesenheiten reale Existenz verliehen hat. Darum sind den wirklich existirenden Dingen Gedanken oder Ideen Gottes sozusagen eingeprägt; in Folge dessen sind die Dinge intelligibel, zunächst für Gott, weiter aber für jene Wesen, welchen Gott Intelligenz verliehen hat. Weil die Dinge also gemäss den Gedanken Gottes, welche nichts Anderes sind als die ideellen Wesenheiten der Dinge, erschaffen worden, so sind die Dinge selbst Gott mehr oder weniger ähnlich; einige tragen nur Spuren der göttlichen Vollkommenheiten — andere, die Menschen, sind nach dem Bilde Gottes erschaffen. Diese Ebenbildlichkeit der menschlichen Seele besteht in der Intelligenz, d. h. in dem Vermögen, die göttlichen Gedanken aus den erschaffenen Dingen herauszulesen. Aus diesem Grunde muss das intellectuale Vermögen des Menschen vom sensitiven Wahrnehmungsvermögen wesentlich und specifisch verschieden sein; dieses ist organisch, jenes überorganisch. Weil nun der Mensch ein endliches, zudem mit Sinnen begabtes und von Stufe zu Stufe sich entwickelndes, einheitliches Wesen ist, so erreicht seine Erkenntniss nicht sofort die höchste Stufe der Vollkommenheit, sondern muss von der sinnlichen Erkenntniss ausgehen, um zur übersinnlichen zu gelangen, d. h. um das nachzudenken, was Gott vorgedacht hat.

Es liegt darum in der Natur der Sache begründet, dass der Verstand[1]) an den sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand, wie er vom äusseren Sinne vorgestellt und von der Einbildungskraft reproducirt wird, herantritt und durch die Erscheinung zur Wesenheit, zum Grunde der Erscheinung, vorzudringen, diesen für sich allein ohne die Erscheinung festzuhalten sucht. Diese Thätigkeit unseres Verstandes heisst Abstraction.

---

[1]) Zwischen Verstand und Vernunft besteht nur ein virtueller, kein reeller Unterschied. Jener ist als „habitus principiorum", diese als „facultas ratiocinandi" zu fassen. Aber es muss die Vernunft ja selber die Principien einsehen, wenn diese als Prämissen fungiren. Folglich leistet die Vernunft dasselbe, was der Verstand und ist folglich sachlich dasselbe.

Diese Abstraction ist zur Bildung der Begriffe nothwendig anzunehmen. Denn die Begriffe werden den Gegenständen entnommen, und vom Verstande und den Gegenständen zugleich hervorgebracht. Es muss also das Object den Begriff auf eine gewisse Weise in sich enthalten. Nun aber existirt der Begriff in dem Objecte nicht formell, sondern nur virtuell, insofern die Idee des Schöpfers in der Materie eingeprägt liegt. Es ist folglich im erkennenden Subjecte ein Vermögen erforderlich, welches die Idee von der Materie abstrahirt.

Wie kommt diese Abstraction zu Stande?

Diese Thätigkeit des Geistes könnte man mit einem „Beleuchten" vergleichen, mit einem „Ausstrahlen" von Licht, vermöge dessen das Dunkle sichtbar wird. Der menschliche Geist lässt sich mit einem imaginären Auge vergleichen, das nicht nur das Object wahrnähme, sondern zugleich, ähnlich wie in der körperlichen Welt die Sonne, aus sich selbst das Licht erst ausstrahlte, dessen das Object bedarf, um gesehen zu werden. Versuchen wir indess eine sachliche Erklärung.

Durch die sinnliche Vorstellung eines Objectes wird auch der Verstand zur Thätigkeit angeregt. Denn das sinnliche Wahrnehmungsvermögen und der Verstand sind Vermögen einer und derselben Seele; zwischen den Vermögen aber besteht ein organischer Zusammenhang, so zwar, dass die Thätigkeit des einen ein anderes zur Thätigkeit veranlasst. Ferner tritt der Verstand mit der sinnlichen Erkenntnissform und in Folge dessen mit dem entsprechenden Gegenstande in Verbindung; denn die sensitive Seele ist beim Menschen der Substanz nach mit der intellectiven identisch; folglich ist der zu erkennende Gegenstand der intellectiven Seele hinreichend gegenwärtig. Endlich erfasst der Verstand das Object auf eine ihm eigene Art, nämlich ideell, wobei die sinnliche Erkenntniss als Instrument des Verstandes ursächlich mitwirkt.

Bei dieser Abstraction, durch welche das der Potenz nach Intelligible actuell intelligibel wird, verhält sich der Verstand activ.

Im zweiten Momente der Begriffsbildung aber erscheint der Verstand passiv, insofern er das abstrahirte ideale Sein des Gegenstandes in sich aufnimmt; dadurch entsteht in dem Verstande eine ideale Erkenntnissform, in welcher der Gegenstand nach seiner Wesenheit ideell vertreten ist, welche also auf einer

Verähnlichung des Verstandes mit dem Gegenstande beruht und ein der Seele inhärirendes, geistiges Accidenz genannt zu werden verdient.

Die Existenz dieser idealen oder intelligiblen Erkenntnissform ist nothwendig anzunehmen. Denn der Verstand ist ein Vermögen, welches wegen seiner Potenzialität an und für sich indifferent ist und daher von dem zu erkennenden Gegenstande zu einer entsprechenden Denkthätigkeit bestimmt werden muss; das Bestimmende heisst Form. Natürlich muss diese Form ebenso geistiger, idealer oder intelligibler Natur sein, wie der Verstand selbst ein geistiges Vermögen ist. Ferner besteht jede Erkenntniss darin, dass das Object percipirt wird; da dieses sich aber nicht reell mit dem Verstande vereinigen kann, so muss er ein ideales Bild davon in sich aufnehmen. Gleichwie es endlich neben und zwischen dem reproducirten Wissen und dem Erkenntnissvermögen ein habituales Wissen gibt, ebenso müssen wir hier ein Drittes annehmen, welches das primitive Wissen mit dem Vermögen vermittelt, und das ist eben die intelligible Erkenntnissform.

Jedoch ist die intelligible Erkenntnissform nicht dasjenige, was erkannt wird, sondern nur das, wodurch das Object erkannt wird. Denn die Objecte der intelligiblen Erkenntniss sind auch Objecte der Wissenschaft. Die Wissenschaft aber bezieht sich und muss sich beziehen, wenn sie auf Wahrheit, d. h. Uebereinstimmung der Erkenntniss und des Objectes Anspruch machen will, auf Dinge, welche ausserhalb der Seele existiren, keineswegs aber auf die intelligiblen Erkenntnissbilder, welche der Seele als Accidentien inhäriren. Direct erkennen wir das ausserhalb der Seele existirende Object selbst, indirect aber durch reflexive Thätigkeit erst dessen intelligibles, der Seele inhärirendes Bild.

Deshalb muss zu dem zweiten Momente der Begriffsbildung noch ein drittes hinzutreten, in welchem der Verstand durch die intelligible Erkenntnissform den Gegenstand selbst nach seinem intelligiblen Sein direct erfasst. So gelangen wir zum Begriffe, d. h. zu einem geistigen, vom mündlichen wohl zu unterscheidenden „Verbum", in welchem wir den Gegenstand nach seinem intelligiblen Sein gewissermassen innerlich in uns aussprechen. Während jene intelligible Erkenntnissform als ein mit dem Worte eingeprägtes Bild des Gegenstandes (species impressa) bezeichnet werden kann, können wir dieses geistige

Wort, diesen Begriff ausgeprägtes Bild des Gegenstandes (species expressa) nennen. Subjectiv aufgefasst, ist das geistige Wort ein Product der intellectuellen Thätigkeit des vom Objecte informirten Geistes, also ein vom Geiste ausgehender, demselben immanenter Act; objectiv aufgefasst ist es ein Bild des Gegenstandes, in welchem dieser direct erkannt wird; ein Bild, welches vom Subjecte und Objecte erzeugt, nicht nur das Object ausdrückt, sondern auch nach Art des Subjectes im Subjecte ist.

Es wird jedoch nicht das individuelle, concrete Wesen des Gegenstandes direct im Begriffe erfasst, sondern das allgemeine, abstracte; indirect erkennt der Mensch das Individuelle und Concrete des Gegenstandes, wenn er auf dasjenige reflectirt, woraus der abstracte, allgemeine Begriff gewonnen worden ist. Jedes Individuum hat seine ihm eigene individuelle Wesenheit, welche als solche zu erkennen dem menschlichen Geiste nicht vergönnt ist: der Mensch begreift das Allgemein-Substantiale und das Allgemein-Accidentelle der individuellen Wesenheit, indem er auch von dem Wesentlichen und Allgemeinen der Erscheinungen Begriffe bildet und diese mit den auf die allgemeine Substanz sich beziehenden Begriffen verbindet. Diese Erkenntniss ersetzt hinreichend die Erkenntniss der individuellen Wesenheit, weil durch die Begriffe von substantialen und gehäuften accidentellen Eigenschaften das Individuum hinreichend characterisirt wird. Daraus geht klar hervor, dass auch die Begriffe von Individuen allgemein und abstract sind, dass somit Allgemeinheit und Abstractheit allen unseren Begriffen wesentlich zukommen. Die Allgemeinheit des Begriffes bedeutet, dass sein Gegenstand in der Wirklichkeit vervielfältigt, sein Inhalt in vielen Dingen sich finden kann; die Abstractheit des Begriffes aber besagt, dass sein Inhalt, von allem Zufälligen der sinnlichen Vorstellungen losgetrennt, nur aus wesentlichen Merkmalen besteht. Daraus ist ersichtlich, dass die Erkenntniss des Allgemeinen und Abstracten nicht nothwendig durch eine Vergleichung vieler ähnlicher Dinge gewonnen werden muss; dass also jene Wesensähnlichkeit, welche Dinge derselben Art unter einander haben, nicht sowohl der Grund, als vielmehr die Folge und das Kennzeichen der Allgemeinheit ist. Weil das Allgemeine nicht so sehr als das Eine, das in Vielen ist, als vielmehr als das Eine, das geeignet ist in Vielen zu sein, aufgefasst werden muss, so können wir die Allgemeinheit aus der Natur dessen, was wir denken, erkennen und so die Erkenntniss

des Allgemeinen aus der Betrachtung *eines* Individuums gewinnen; darum würde der Begriff des Menschen selbst dann ein allgemeiner sein, wenn es auch nur *einen* Menschen gäbe.

Was nun die *Aufeinanderfolge und den Fortschritt der Begriffe* betrifft, so denken wir als Wesen, die sich durch allmähliche Entwickelung vervollkommnen, die Gegenstände zuerst in allgemeinsten und unbestimmtesten Begriffen. Von Natur aus ist aber der menschliche Verstand sowohl dazu tüchtig, als auch, sobald er nur in Thätigkeit zu treten anfängt (und das geschieht, wenn das sensitive Wahrnehmungsvermögen hinreichend vorgearbeitet hat), dazu determinirt, diese allgemeinsten und unbestimmtesten Begriffe zu bilden, weil er eben nur unter dieser Voraussetzung zur begrifflichen Erkenntniss der bestimmten Dinge und Erscheinungen fortschreiten kann. Ursprünglich ist dem Denkgeiste jedes Object, welches ihm begegnet, ein Seiendes oder Ding; dieses ist die allgemeinste Kategorie, welche er allen Objecten beilegt. Bald aber unterscheidet er die Dinge als solche, die für sich sind (Substanzen), und als solche, die an einem Anderen sind (Accidentien); ferner unterscheidet er ein bewirkendes und bewirktes, ein lebendes und lebloses, ein veränderliches und unveränderliches, ein einfaches und zusammengesetztes, ein körperliches und geistiges Sein u. s. w. Hat der Denkgeist auf diese Weise schon eine Reihe von bestimmteren Begriffen bilden gelernt, so dienen ihm diese als Kategorien, um ein vorwürfiges Object sofort einer bestimmten Seinsklasse einzuordnen, worauf er dann das Object weiter bestimmt.

Das ist nun *die directe Begriffsbildung*, welche mit dem Allgemeinsten, Unbestimmtesten beginnt und zu dem Abgeleiteten, Bestimmten fortschreitet. Dagegen beginnt die *reflexive Begriffsbildung* mit dem Abgeleiteten und Bestimmten und schreitet subsumirend fort zu dem Allgemeineren und Höheren, bis sie zu den allgemeinsten und höchsten Begriffen gelangt. Das Allgemeine ist also bei der directen Begriffsbildung das Erste, bei der reflexiven das Letzte; bei der directen Begriffsbildung *denken* wir in allgemeinen Begriffen, bei der reflexiven *wissen* wir von ihnen.

Recensionen und Referate.

Die Einheit des Geisteslebens in Bewusstsein und That der Menschheit. Untersuchungen von Rudolf Eucken, Prof. in Jena. Leipzig, Veit & Co. 1888. gr. 8°. *M* 10.

Der Philosophie haben ihr Gebiet manch' andere Wissenschaften streitig gemacht, aber auf Einem Boden, dem der Seele und des Geistes, blieb ihre Herrschaft unbestritten. Mit dem Geistesleben der Menschheit, zunächst nicht des einzelnen Menschen, beschäftigt sich vorliegendes Werk. So nahe es lag, hier auf das positive Material der Wissenschaften und Culturgebiete einzugehen, in denen sich der menschliche Geist bewegt, so widerstand doch Eucken der Versuchung. Wir bewegen uns im reinen Aether des Gedankens und schwimmen im Strome der Ideen fort. Man gewinnt wenige einzelne Kenntnisse und reicheres Wissen, wie es der Umfang des Werkes vermuthen liesse. Man denkt nur, schaut dem Laufe und Wandel der Begriffe zu, verfolgt gewisse Principien bis auf ihre äussersten Consequenzen und wendet sich ab von der Lectüre des Buches mit dem Gefühl, ein Gedankenbad genommen zu haben. Alles ist hier aus Einem Gusse; fremdes Beiwerk bleibt weg und lässt sich nur von ferne sehen: die realen Mächte der Welt, wie die verschiedenen Auffassungen der Menschen. Wohl führt uns Eucken zum Beginn ein in zwei geradezu entgegengesetzte Weltanschauungen, den Naturalismus (mechanische Weltanschauung) und den Intellectualismus (Idealismus). Allein es wäre schwer zu sagen, welcher concrete Träger dieser Anschauungen eigentlich sich ausspricht. Man erinnert sich wohl dort an Spencer (Herbart) oder hier an Fichte, aber beide Auctoritäten treten uns durch das Medium des Eucken'schen Ingeniums entgegen, verlieren ihr angeborenes Naturell und vermischen sich mit Ansichten verwandter Geister.

Dennoch müssen wir die Objectivität bewundern, mit der sich Eucken in die zwei genannten „Lebenssysteme“ (Syntagmen) versenkt und ohne Zwischenkritik ihrer Entwicklung folgt. Der Naturalismus löst die Dinge, das Geschehen und Werden, auf in räumliche Beziehungen einfacher inhaltsloser Elemente. Es kann ebensowenig eine objective Sachlichkeit, als eine seelische Innerlichkeit geben. Das sich erst allmählich bildende Bewusstsein ist nur der Raum für die selbständige Bewegung, Lagerung und Verbindung der Vorstellungsgrössen, die sich aus dem sinnlichen Eindruck von selbst erheben. Das Seelenleben ist eine Fortsetzung des Naturlebens, und wie die Grösse, so ist auch die Eigenart des geistigen Bestandes aus äusseren Naturbedingungen und der Erbschaft vergangener Jahrhunderte völlig zu begreifen. Ethisches Princip ist das individuelle Wohl, welches mit dem Gemeinwohl zusammenfällt. Wie bei der Zerstörung aller Innerlichkeit noch eine solche Rücksicht auf einen unbestimmbaren innerlichen Zustand geltend gemacht werden kann, wäre unerklärlich, wenn dem Begriff des Wohls nicht eine ganz oberflächliche Fassung gegeben würde.

Der Intellectualismus, bezw. Noëtismus vergeistigt alles Sein und setzt es in Begriffe um. Alles, auch das scheinbar ruhende und starre Sein ist in geistiger Bewegung; wie alle Substanzen, ist das Ich fortdauernde Thätigkeit, der Geist nicht Factum, sondern Aufgabe. Den Eindruck des Festen bilden die bleibenden Gesetze oder unentwickelten Lagen der Vernunftbewegung. Aller Unterschied der Dinge ist Abstufung in demselben Processe. Den Begriff der Persönlichkeit, welcher den religiösen und Staatsgedanken früher bestimmte, hat die Neuzeit zersetzt und dafür das Menschheitsbewusstsein gesetzt. In der Allvernunft aufzugehen ist das höchste Gut und die individuelle Abirrung das Böse. Für diese Weltanschauung besteht auch kein Gegensatz zwischen Innerem und Aeusserem, zwischen Diesseits und Jenseits. Alles ist immanent und nur mehr oder weniger enthüllt oder verhüllt.

In beiden Weltanschauungen wird die Individualität und Freiheit aufgehoben und der Kern des Lebens in das All verlegt, aber „das All bedeutet dort die Weite der Natur und hier die Tiefe des Geistes“. Dort entsteht der Process durch Zusammensein einzelner Elemente, hier dagegen aus der einheitlichen Vernunftthätigkeit; die Verkettung ist dort causal-mechanisch, und hier ist das Einzelne im Ganzen synthetisch enthalten. Das Culturleben besteht hier in der wissenschaftlichen Vernunftthätigkeit, während dort alles Begriffliche blosse Abkürzung, Abstraction der Sinneswirklichkeit ist und das Problem der Cultur in der Verbesserung der materiellen Lage der Einzelnen liegt. Die Gemeinschaft der Menschen besteht dort in dem physischen Zusammenhang, und hier in ihrer gemeinsamen ideellen, geschichtlichen Aufgabe.

An beiden Systemen wird scharfe und gewandte Kritik geübt. Dem Naturalismus wird der Bestand einer „mentalen Welt", dem Intellectualismus der einer äusseren (aber nicht objectiv realen) Welt entgegengesetzt und betont, dass das geistige Leben nicht ein unpersönliches Geschehen, sondern Selbstthätigkeit und Selbstleben persönlicher Geister sei. Dennoch geht unseres Erachtens die Kritik nicht weit genug. Die Grenzen mechanischer und idealistischer Welterklärung werden zu weit abgesteckt. Und doch stossen wir auf Schritt und Tritt in der Geistes- und in der Naturwelt auf Grenzen, über welche uns das Geheimniss herüber- und hereinleuchtet. Es ist ja selbst von den Vertretern mechanischer Weltanschauung (Dubois-Reymond) eingestanden, wie die Tragweite ihrer Principien zur Erklärung der Entstehung des Lebens und der Empfindung nicht hinreiche. Wenn man das Fehlende auch mit idealistischen Sätzen ergänzt, ist doch nichts gewonnen, solange der Zusammenhang zwischen der mechanischen und geistigen Welt so dunkel, und fast noch dunkler das Wesen der Dinge und des Geistes ist. Die Philosophen wollen allerdings die ganze Weltwirklichkeit erschöpfen und in ein durchsichtiges Begriffsnetz einfangen; aber wie langweilig und öde würde Alles, wenn es gelänge! Es ist gut, dass es Geheimnisse gibt, die den Geist immer wieder zur Lösung locken und doch nie ihr Innerstes erschliessen. Wir gelangen bald an die Grenzen unserer Macht und unseres Wissens, selbst wenn wir sie mit der Macht und dem Wissen der gesammten Menschheit summiren, und müssen gestehen, dass darüber hinaus völlig andersartige Kräfte wirken, Kräfte, welche ein unendlich überlegenes Wesen offenbaren.

Inhaltlose Atome lässt der Naturalismus und eine substanzlose Bewegung der Noëtismus aus der Analyse der Wirklichkeit übrig. Eine selbstthätige geistige Welt, die in persönlichen Geistern ihre centralen Sitze hat, setzt Eucken demgegenüber und will so den Gegensatz der Atomistik und idealistischen Dynamik überwinden. Nur die Persönlichkeit im naiven oder phänomenalen Sinn hindere objective Sachlichkeit, und ein punctuelles Ich, das sich noch nicht zum All erweitert hätte, wäre ein unbrauchbarer, weil beschränkter Träger der Culturbewegung. Anders, wenn sich die Person zu der innerlichen Höhe der Sache erhebt und die geistigen Centren „nicht neben, sondern in den Dingen" „innerhalb des Realgeschehens liegen" und dasselbe erkennend umspannen. Dann kann „das Personalsein als ein Real- oder Weltwesen" gelten; es eröffnet sich eine neue Welt, eine Welt idealer Werthe. „Die anderen Lebenssysteme leiten allen Werth aus der Kraftentwicklung ab". Kraftäusserung kann aber nur einen Werth haben als Lebensäusserung eines Wesens, dessen Geistesleben, nicht aber Sinnesleben sie fördern soll. In das innerste Heiligthum des personalen Geisteslebens führt die Religion, welche die Form „abstracter Transscendenz" verlieren und sich „an die

innerste Einheit eines freien auf Vernunft angelegten Wesens" wenden muss. Sie darf sich weder auf das Erkennen (Hegel), Fühlen (Schleiermacher) noch auf das Wollen (moralisirende Rationalisten) beschränken, sondern soll den ganzen Menschen ergreifen. Die Religion „setzt die Idealität der Wirklichkeit voraus", und stellt sie her. Der Mensch „rettet in ihr das Ewige seines Wesens".

Welch' eine magere Religion! Unser Geist soll ihr Inhalt sein! Unsere Seele, von der Pascal ebenso wahr als schön sagt: „l'âme ne trouve rien en elle qui la contente. Elle n'y voit rien qui ne l'afflige, quand elle y pense. — Le lui est une peine insupportable d'être obligé de vivre avec soi et de penser à soi. Ainsi tout son soin est de s'oublier soi-même" etc. Es handelt sich nicht darum, den menschlichen Geist als einzig wahrhaftige Realität zu erweisen, sondern ihm einen würdigen Inhalt, einen Gegenstand, einen Zweck zu schaffen, der ihn erfüllen kann.

Eucken verkennt nicht den hohen Werth des Christenthums. Er behauptet sogar einmal wohl zu weit gehend, nicht die antike Cultur, sondern das Christenthum habe das Geistesleben begründet, während nach S. 410 dies Geistesleben schon bei den Alten ihr eigenes Reich aufbaut. Es brachte „jenes Frischsein des Geistes, eine Erhebung über alle Naturlage", aber die von ihm verlangte Concentration bringt eine Abschliessung und Einengung, welche der nothwendigen Universalität der Cultur hinderlich ist. Weder der Katholicismus noch der Protestantismus ist das reine Christenthum, da es jener mit dem Alterthum, dieser mit der modernen Cultur vermischt.

Eucken besitzt nur eine sehr unvollständige oberflächliche Kenntniss, ich will nicht sagen des theoretischen, aber des praktischen Christenthums. Er verkennt dessen übernatürlichen Charakter, dessen Verständniss eine sittliche Erhebung über alles Natürliche voraussetzt: er verkennt ihn, weil er ihn nicht erfahren hat, erfahren nicht in dem protestantischen Sinne, wie man seine Rechtfertigung erfährt, sondern im Sinne des göttlichen Wortes Joh. 7, 17. Wer sich Gott, dessen Dasein vernunftgemäss allerdings zuvor feststehen muss, gläubig mit Herz und Sinn hingibt, den ergreift die übernatürliche Kraft der christlichen Lehren und Einrichtungen und bringt ihm eine Sicherheit, die alle natürliche Evidenz übertrifft. Wir müssen es bedauern, dass das Eucken'sche Werk nicht die wahre Geistersonne durchleuchtet und dass wir ihm deshalb nicht jene Anerkennung zollen können, die es verdient hätte. Das Lebenssystem, das er uns bietet, reicht, mit Göthe zu sprechen, weit nicht hinan an „die sittliche Hoheit des Christenthums" und wird es deshalb auch nicht ersetzen.

Maihingen. **Georg Grupp.**

Vorfragen der Ethik. Von Dr. Christoph Sigwart, Prof. der Philosophie in Tübingen. Freib., Mohr 1886. 4°. 48 S. *M.* 2.

Seit Kant ist es unter den Ethikern zur fable convenue geworden, dass Eudämonologie unfähig sei, Moral und Sittlichkeit zu begründen. Man warf den epicuräischen Hedonismus und das christliche Seligkeitsstreben in Einen Topf und verurtheilte die eine wie die andere Ansicht als egoistisch und pseudomoralisch. Eine ächte Moral müsse den Verzicht auf alle sinnlichen Triebfedern verlangen und könne nur den Anspruch auf Allgemeingiltigkeit und Nothwendigkeit erheben, wenn sie sich aus dem Gebiete subjectiver Lustgefühle auf die reine Höhe der Vernunft erhebe.

Indessen sind nüchterne Denker, wie Zeller, Köstlin und Sigwart, schon längst von der Illussion zurückgekommen, welche einen Hartmann, Pfleiderer, Steinthal u. A. noch gefangen hält, von der Illusion, dass es möglich sei, eine ganz und gar selbstlose und uninteressirte Sittlichkeit zu erreichen. Freilich müssen dann Jene auf den Versuch verzichten, eine der sittlichen Hoheit des Christenthums ebenbürtige Gesinnung durch die philosophische Moral zu erzeugen oder sogar das christliche Ideal zu überbieten, wie Kant bezweckte. Es müssen mässigere Ansprüche an die menschliche Natur gemacht werden, und die Bildung des Geistes, Wissenschaft, staatliche und „religiöse Gemeinschaft" ist das Höchste, wozu sich diese Moral erheben kann. Immerhin ist uns aber jeder Beitrag, der uns von dieser Seite zu einer eudämonologischen Lösung des sittlichen Problems zukommt, schon deshalb höchst willkommen, weil er das an Pruderie streifende Vorurtheil von der unsittlichen Natur eudämonistischer Triebfedern beseitigen muss, auch wenn uns sonst wenig weitere Aufschlüsse geboten würden. Bei der vorliegenden Broschüre treten aber noch wesentliche Vortheile hinzu. Wie es von dem berühmten Logiker nicht anders zu erwarten ist, bietet die Schrift einen so reichen Inhalt trefflicher Beobachtungen und Bemerkungen, dass seine Lectüre zum Genussreichsten zählt.

Sigwart geht aus von einer sittlichen Einzelfrage: „Was soll ich thun?" und betrachtet die Beziehung des Willens zu dem bestimmten Zweck. In einem folgenden Abschnitt wird der Zusammenhang des einzelnen Zweckes mit einem umfassenden einheitlichen Zwecke, dem höchsten Gute, in Erwägung gezogen. Zunächst ergibt ihm die Analyse des Willensverhältnisses zum Einzelzweck zwei Thatsachen. Der Zweck, der immer ein zukünftiger wirklicher Zustand realer Wesen ist, muss einmal verwirklicht werden wollen, und sodann dem Subjecte oder einem vorgestellten Objecte eine Befriedigung versprechen. Es genügt also weder der blosse gute Wille, noch ist der Vernunftzwang, die Ueberwindung jeder eudämonistischen und egoistischen Triebfeder nothwendig.

Aus der Natur des selbstbewussten Willens, des Geistes, der sich als beharrend im Wechsel und das Einzelwollen als das seinige weiss, wenn es einem umfassenden einheitlichen Wollen eingeordnet ist, folgt, dass ein unbedingter höchster Zweck das Wollen in einem Sinne bestimmen muss. Was ist nun der höchste Zweck, das höchste Gut? Die Befriedigung des Individuums? Die Epicuräer und Stoiker glaubten allerdings den Einzelnen auf sich stellen und sich selbst genügen lassen zu können. Allein das individuelle Wohl ist von äusseren Bedingungen abhängig, von der Natur und der Gesellschaft, und jede Ethik muss demnach auch diese, namentlich die socialen Momente, ins Auge fassen. Das leibliche Wohlbefinden und das geistige Leben des Einzelnen bedingt den Verkehr mit Seinesgleichen, und der individuelle Lebenszweck kann nur als ein allgemeiner gedacht werden, den zwar Jeder für sich, aber doch Alle gleichmässig und gemeinsam verfolgen. So erweitert sich der Begriff des höchsten Gutes zu dem eines Gesammtzustandes einer Gesellschaft von Menschen. Der Uebergang von der Individualethik zur Socialethik, ihre Verbindung und ihr Ausgleich ist so theoretisch auf die leichteste Weise gewonnen; aber praktisch erhebt sich die Schwierigkeit, den Egoismus zu Gunsten des Gemeinsinnes zu brechen und an die Pflicht zu fesseln. Wie dies geschieht und geschehen kann, erörtert ein folgender Abschnitt.

Es handelt sich hier um die mehr formellen, die mechanischen und technischen Consequenzen, welche der festgesetzte Begriff des höchsten Gutes für das individuelle und gesellschaftliche Leben enthält. Der höchste Zweck verlangt zu seiner Realisirung eine zusammenhängende Reihe von Handlungen, welche als Mittel zum Zweck gesetzlich bestimmt sind, und ein organisches Zusammenwirken der Gesellschaftsglieder. Die Ethik muss daher ein festes Gesetz aufstellen, das Regeln für die einzelnen Handlungen enthält und individueller Willkür vorbeugt. Aber unbedingt, wie Kant meint, kann ein Gesetz nicht gelten. Schon seine Anwendung setzt eine freie Combination der Handlungen voraus, welche den im Gesetze vorgesehenen Zwecken dient. Einer einseitigen Geltung des Gesetzes setzen sich oft die Zwecke entgegen, denen es dient, und der Zweck heiligt oft ungesetzliche Mittel. In Fällen der Noth z. B. erlischt die Pflicht, fremdes Leben zu schonen und die Wahrheit zu reden. Die grösste Schwierigkeit besteht aber darin, Einsicht und Wille mit dem Gesetze zu durchdringen. Die Erfüllung des Gesetzes hängt von der Kenntniss der Causalzusammenhänge der menschlichen Handlungen, der Voraussicht möglicher Folgen, ruhiger Besonnenheit und allermeist von dem Vorwalten sittlicher Triebfedern ab. Die natürlichen Triebe nach Wohlsein, nach Geselligkeit und geselliger Geltung sind in den Dienst des sittlichen Gemeinsinnes zu stellen, und es ist ein

Zustand der Vollkommenheit herzustellen, in welchem die Richtung auf das Gute bleibende Gesinnung geworden ist.

Die Natur des Menschen ist empfänglich für das Gute, aber sie muss erst zur Sittlichkeit entwickelt werden. Die Natur ist weder unüberwindlich — dann wäre die Ethik unmöglich — noch ist sie ganz umzugestalten — dann müsste man den soliden Boden des Möglichen und Wirklichen verlassen. Weder herrscht über den Menschen mit unentrinnbarer Nothwendigkeit der Drang nach einer individuell bestimmten Form der Glückseligkeit, so dass ihn keine Theorie und keine Belehrung für allgemein giltige Zwecke gewinnen könnte; noch ist eine sittliche Wiedergeburt in dem Sinne zu verlangen, dass alle eudämonistischen Triebe überwunden werden müssten.

Den Inhalt des höchsten Gutes gewinnen wir, wenn wir auf die menschlichen Bedürfnisse reflectiren, welche sich in den socialen Zwecksystemen realisiren: es sind dies die Bedürfnisse des physischen Wohlseins, der Familienfreude, der Geselligkeit, der künstlerischen und wissenschaftlichen Bestrebungen und der religiösen Gemeinschaft. Das höchste Gut setzt sich also zusammen aus den gesellschaftlichen Zwecksystemen der Wirthschaft und des Handels, des Familienlebens und der Jugenderziehung, des gesellschaftlichen Verkehrs, der Wissenschaft, Kunst und religiösen Gemeinschaft.

Wir sehen, der Charakter der Sigwart'schen Ethik ist socialeudämonistisch; das Ziel wäre eine vollkommene Gesellschaft. Leider ein unerreichbares Ziel! Es ist keine Lage der Gesellschaft denkbar, welche dem Einzelnen volle Befriedigung zu gewähren vermöchte. Gerade je mehr die Cultur voranschreitet, desto grösser wird der Aufwand an Kräften, den die Mitarbeit an ihr verlangt. Die Cultur verlangt Opfer. Sie schreitet über Leichen, sei es dass sie in rohen barbarischen Gegenden sich verbreitet, sei es dass sie sich auch nur in ihrem alten Besitzstande erhält oder ihn erweitert. Wer vermag diesen „Opfern der Cultur" Trost zu bieten? Genügt das Bewusstsein, an der Cultur mitgearbeitet zu haben? Und ferner genügt es, an die Culturbestimmung zu denken, um alle unsittlichen Triebfedern, alles eigennützige Begehren aus dem Herzen zu tilgen? Genügt die Erinnerung an das Allgemeinwohl, um das oft mit dämonischer Gewalt wirksame Böse in der Natur zu überwinden? Die Moral muss das Ziel möglichst hoch stecken, ihr Standpunkt kann nicht ideal genug sein. Darin hatte Kant ganz Recht. Nur die Religion kann die Sittlichkeit ausreichend begründen. Nur sie bietet ausreichend starke Motive gegen die Anfechtungen des äusseren Schicksals und der inneren Begehrlichkeit, in Noth und Versuchung die sittliche Kraft aufrecht zu erhalten. Die Religion verknüpft im höchsten Zwecke der Sittlichkeit, was die immanente Moral der

Neuzeit immer zertheilen muss: die Idee der Vollkommenheit und Glückseligkeit.

Gewiss gehört Sigwart nicht zu Jenen, welche, wie Strauss, dem Volke anstatt des Brodes einen Stein geben wollen, er anerkennt die Hoheit und Nothwendigkeit der Religion: aber der Einfluss ist doch gering, den sie im Leben haben soll. Sie darf nicht den ganzen Menschen durchdringen und in Besitz nehmen. — Sehen wir von diesem principiellen Mangel der Sigwart'schen Schrift ab, so bleibt Alles anerkennenswerth. Sie bietet des Anregenden und Neuen so viel, dass auch der principielle Gegner der darin vertretenen Anschauungen sie mit grossem Nutzen lesen wird.

Maihingen. **Dr. Georg Grupp.**

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann und Ed. Zeller, herausgegeben von Ludwig Stein. I. Bd. (1887—1888). 4 Hefte. 652 S. Berlin, G. Reimer. *M.* 12.

Nicht ohne ein hohes Gefühl der Befriedigung, ja des Stolzes haben wir den soeben vollendeten ersten Band des „Archivs für Geschichte der Philosophie" durchblättert. Haben doch die Deutschen durch Gründung dieser wichtigen Vierteljahrsschrift wieder einmal ihre glänzende Befähigung für eine kritische und quellenmässige Bearbeitung philosophiegeschichtlicher Fragen, sowie ihren lobenswerthen Eifer in Zusammenfassung der zersplitterten Kräfte Vieler zu gemeinsamer, auf Ein Ziel gerichteter Forscherarbeit dokumentirt und zugleich dem gelehrten Ausland ein leuchtendes Beispiel und einen mächtigen Antrieb zur Hervorbringung ähnlicher Leistungen gegeben. Die Superiorität Deutschlands auf philosophiegeschichtlichem Gebiete wird denn auch von ausländischen Gelehrten nicht nur ausdrücklich anerkannt, z. B. von Schurman in New-York (Vgl. Archiv I, 151), sondern auch schlagend bewiesen durch die Thatsache, dass Länder wie Belgien, England, Nordamerika und Italien sich haben bereit finden lassen, durch ihre glänzendsten Namen an der Bereicherung und Förderung des Archivs sich direct zu betheiligen. Hierdurch, wie durch den Umstand, dass die ausländischen Beiträge auch in den betreffenden Landessprachen zum Abdruck gelangen, empfängt das „Archiv" geradezu ein internationales Gepräge.

Was die innere Einrichtung anbelangt, so zerfällt jedes der vier Hefte in zwei getrennte Abtheilungen, von welchen die erstere der eigentlichen Forschung, die zweite der Kritik sämmtlicher philo-

sophiegeschichtlicher Erscheinungen des In- und Auslandes gewidmet ist. Dass diese letztere Rubrik, deren Wichtigkeit nicht unterschätzt werden darf, sich nur auf Grund einer sehr weitgehenden Arbeitstheilung erledigen lässt — einer Arbeitstheilung, die selbst kleinere Arbeitsfelder wieder in Unterabtheilungen zerlegt und dann ebenso vielen verschiedenen Bearbeitern überweist, das liegt in der Natur der Sache. Die erdrückende Fülle des durchzuarbeitenden Stoffes lässt gar nicht den Gedanken daran aufkommen, dass ein einziger Bearbeiter, besässe er auch eine noch so grosse Weite des Blickes oder Belesenheit in der Litteratur fremder Sprachen, die unzähligen, von Jahr zu Jahr sich häufenden Erscheinungen der verschiedenen Länder so zu beherrschen und zu beurtheilen verstehe, wie es der heutige Stand der immer mehr zur Specialforschung auswachsenden Wissenschaft erfordert. Dazu kommt, dass kaum der eine oder andere Gelehrte — Ed. Zeller etwa ausgenommen — mit der nöthigen Kenntniss aller Quellen und Beweisstellen so ausgerüstet und in sämmtlichen Perioden der Philosophiegeschichte so gleichmässig gut zu Hause wäre, dass er das Schwert der Kritik auch mit wirklicher Auctorität zu führen vermöchte. Mit Freude ist es darum zu begrüssen, wenn nur Fachmänner ersten Ranges über die laufenden Jahreserscheinungen der civilisirten Welt im Zusammenhang referiren, und zwar wiederum in der Weise, dass Specialgebiete lediglich von Specialforschern bearbeitet werden, so die Vorsokratiker von H. Diels, die attische Philosophie bis Aristoteles von Ed. Zeller, die nacharistotelische Philosophie von L. Stein, die neuere Philosophie bis Kant von B. Erdmann, die Philosophie seit Kant von W. Dilthey, die patristische Philosophie von P. Wendland, die indische Philosophie von H. Oldenberg. Die Besprechung und Beurtheilung der englischen Jahreserscheinungen haben J. Bywater (Oxford) und J. G. Schurman (New-York), diejenige der französischen Litteratur P. Tannery (Tonneins), endlich diejenige der italienischen Erzeugnisse F. Tocco (Florenz) übernommen. Ueber die Vortrefflichkeit dieser Methode, die allein einen Ueberblick über den procentualen Arbeitsaufwand der verschiedenen Länder, sowie einen belehrenden Einblick in die allerorts errichteten geistigen Werkstätten eines unbezähmbaren historischen Forschertriebs gestattet, wird wohl nur eine Stimme des Lobes und Beifalls herrschen können. Den meisten Vortheil davon wird freilich erst die künftige Geschichtsschreibung ziehen, da sie reine Arbeit und ein gesichtetes Material vor sich hat. Aber es bleibt immerhin auch wahr, dass die fachmännischen, der eindringenderen Erforschung philosophiegeschichtlicher Fragen gewidmeten Arbeiten der ersten Abtheilung sich nicht auf ihrer gegenwärtigen Höhe zu halten wüssten, ginge ihr nicht stets eine solche Sichtung, Kritik und Aufarbeitung der ins Unbegrenzte wachsenden zeitgenössischen Litteratur helfend zur Seite.

In eine genauere Erörterung und Werthschätzung der einzelnen Artikel kann hier selbstredend nicht eingetreten werden. Viele Abhandlungen haben einen bleibenden, andere einen nur vorläufigen Werth; aber selbst die minder bedeutenden bringen meist etwas Neues oder rücken eine alte Frage in eine neue Beleuchtung. Die einen bringen Eigenes, andere beurtheilen Fremdes. Erheben sich einzelne Deutungen von Fragmenten auch nur selten über das Niveau einer mehr oder weniger gegründeten Vermuthung, so bieten sie doch schon deshalb des Belehrenden viel, weil dabei das pro und contra der strittigen Ansichten unter einem treffsicheren Kreuzfeuer kritisch hin- und hergeprüft und auf seine Stichhaltigkeit untersucht wird. Unsere Leser mögen sich durch einen Blick auf unsere „Zeitschriftenschau", worin wir sämmtliche Artikel des I. Bandes auszüglich mittheilen, vom Reichthum des Inhalts sowie von der Mannigfaltigkeit und Wichtigkeit der behandelten Probleme selber überzeugen. Man darf mit Fug sagen: Das sind kostbare Bausteine zum riesigen Gebäude der Philosophiegeschichte. Allerdings nicht mehr, als Bausteine. Denn trotz der ungeheuren Anstrengungen unseres Jahrhunderts steht die genannte Wissenschaft, wie es die Arbeiten des „Archivs" am besten beweisen und Einem recht nachdrücklich zum Bewusstsein bringen, noch immer erst im Rohbau da, ja einzelne Stellen weisen noch empfindliche Lücken auf, die erst vereinte anhaltende Arbeit in absehbarer Zukunft schliessen wird. Jahrhunderte werden noch mitwirken müssen, ehe der stattliche Bau ganz vollendet und bis ins Einzelne ausgefugt sein wird. Dass aber unser „Archiv" zu diesem schönen Endziel wesentlich beizutragen berufen und befähigt ist, das steht so lange fest, als das gesteigerte Interesse von tüchtigen Mitarbeitern und emsigen Lesern seinen Fortbestand sichert.

Manche werden sich freilich bei der Lectüre des Archivs des Eindrucks kaum erwehren können, dass insbesondere die Forschungsergebnisse aus der hellenischen, zum grossen Theile nur auf Bruchstücke angewiesenen Philosophie so sehr den Charakter der Hypothese zur Schau tragen, dass man billig zweifeln kann, ob es — von den sicheren Umrissen im Groben abgesehen — überhaupt in den Details noch einen „festen Punkt" gebe. Was durch mühevolle Untersuchung seitens classischer Auctoritäten, wie Zeller, Diels u. A., endgültig gesichert schien, das sehen wir durch Andere plötzlich wieder in Frage gestellt, und die Deutungen, Gruppirungen und Systematisirungen verschiedener Forscher stehen sich manchmal nicht etwa disparat, sondern contradictorisch gegenüber. Man kann sich deshalb dem eines vorsichtigen Skeptikers würdigen Gefühl schwerlich entziehen, dass die griechisch-römische Philosophie in den wichtigsten Detailfragen für unsere Forscher eine ewig „offene Frage" zu bleiben drohe und dass man am klügsten

daran thue, als historischen Leitstern sich die Devise zu wählen: „Suche der Wahrheit so nahe als möglich zu kommen, denn alle historische Forschung scheint nur eine Assymptote der Wahrheit zu sein.“ Wenn ein neuerer Forscher dem hochverdienten Ed. Zeller, der, wie kaum ein Zweiter, grossen historisch-kritischen Sinn mit ebenso erstaunlicher Quellenkenntniss verbindet, erst jüngst den allerdings verblümten Vorwurf machen konnte, derselbe habe die ganze Entwickelung der Philosophie seit Kant — in Folge falscher Beurtheilung Herbarts — missverstanden[1]): so wird für diejenigen Gelehrten, welche zu eingehenden Quellenforschungen weder Zeit noch Beruf haben, sogar die gewöhnliche Klugheits-Maxime: „In arte peritis credendum“ illusorisch. Man verzeihe mir, wenn ich hier auf einen „wunden Fleck“ in unserem hyperkritischen Forscherleben kurz hingewiesen habe. Die moderne Kritik ist zu einer Macht geworden, die durch Ueberspannung ihres eigenen Begriffes häufig genug, statt das Gegebene zu erklären, es vielmehr hinwegkritisirt und nach mühevollster Arbeit nur einen glatt abgeschwemmten Boden als Ergebniss ihrer ganzen Thätigkeit zurücklässt. Jedes Jahr bringt Neuerungen und Umwälzungen, und es gehört wahrlich ein schwindelfreier Kopf dazu, um die oft sehr gewagten Balancirkünste der Kritik Jahr aus Jahr ein regelrecht, und ohne aus dem Gleichgewicht zu gerathen, mitzumachen.

So unzweckmässig es Manchem erscheinen möchte, können wir den Wunsch nicht unterdrücken, dass die gelehrten Mitarbeiter des „Archivs“, welches seine Leser ja aus allen gebildeten, den verschiedensten Richtungen und Bekenntnissen angehörenden Kreisen rekrutirt, aus Princip einen streng sachlichen, unparteiischen und paritätischen Standpunkt, der übrigens auch immer der wissenschaftlichste ist, einnehmen und festhalten sollten. Zu unserer Freude ist dieser unpersönliche Charakter in den meisten Artikeln rühmenswerther Weise gewahrt. Insbesondere heben wir die gerechte Objectivität hervor, mit der H. Siebeck die Psychologie der Scholastik beurtheilt hat. Mit rühmlicher Geradheit der Rede bemerkt dieser Forscher anderswo: „Eine noch immer nicht ganz überwundene Ansicht von der Bedeutung der Scholastik sieht in der letzteren nichts Anderes, als die inmitten der beiden Tageshellen von antiker und moderner Philosophie sich ausbreitende wissenschaftliche Nacht, in deren Dunkelheit sich kaum ein nennenswerther Unterschied der Richtungen, geschweige denn ein wirklicher Fortschritt des geistigen Lebens bemerken lasse. Indessen auch hier gilt Etwas von dem Satze, dass man nur das unterschätzt, was man nicht kennt. Wer in das Dunkel wirklich eintritt und die Augen an das gleichförmige Dämmerlicht der Argumente und Distinctionen, des endlosen pro- und contra-Redens u. s. w. gewöhnt

[1]) Vgl. Zeitschrift für exacte Philosophie. Bd. XVI. S. 246. Langensalza 1888.

hat, erkennt nicht nur unter den Autoren selbst eine Anzahl interessanter und charakteristisch von einander unterschiedener Gestalten, sondern er sieht namentlich auch, dass die Speculation der Scholastik im Grossen und Ganzen nicht Stillstand, sondern verlangsamten Fortgang bedeutet und die Stetigkeit der Entwickelung in der Geschichte der Philosophie sich auch in dieser Periode bemerklich macht".[1]) Fürwahr, ein rechtes Wort zur rechten Zeit! Die Vorurtheile gegen die Scholastik, deren Studium allerdings viel Geduld und Mühe erfordert, müssen in dem Maasse schwinden, als man sich mit ihr beschäftigt, und unsere Philosophiehistoriker sollten sich von dieser harten Arbeit um so weniger abschrecken lassen, als noch die wichtigsten Perioden der Scholastik — namentlich aber die vor Alexander von Hales liegende Anfangsperiode — bis jetzt in tiefstes Dunkel gehüllt sind. Woher die positive Wissenschaft und wissenschaftliche Terminologie eines hl. Thomas von Aquin, eines hl. Bonaventura und eines Duns Skotus geschichtlich abzuleiten seien, ist hinreichend erforscht; aus welchen Quellen aber ein Alexander von Hales, ein hl. Anselmus und ein Robert Grosseteste ihre Lehrsätze, ihre Terminologie, ihre technischen Axiome geschöpft, das ist eine noch so gut als ungelöste Frage, bei welcher meines Erachtens namentlich die des Arabischen kundigen Philosophen und Philologen ein wichtiges Wort mitzureden haben werden. Es ist eine geschichtliche, keine wissenschaftliche Nacht, welche über der Scholastik ruht: das sollten sich insbesondere Jene merken, die beim blossen Namen der Scholastik schon die Achsel zucken oder ein mitleidiges Lächeln haben.

Als einen unangenehmen Misston empfinden wir es daher, wenn z. B. Th. Ziegler bei Besprechung der Interpretation, die Professor Neuhäuser in Bonn einer schwierigen Stelle Anaximanders (bei Simplic. in Phys. 24,18) angedeihen lässt — dass nämlich die Ursache für die Scheidung der Gegensätze und für die Heraussetzung von Sonderexistenzen im Sinne Anaximanders „in ipsius aeterna quadam generandi adpetitione" zu suchen sei[2]) — die höhnische Bemerkung macht: „Setzen wir statt ‚generandi adpetitio' das synonyme ‚concupiscentia', so ist klar, dass der offenbar scholastisch geschulte Verf. dem griechischen Philosophen die christlich-katholische Anschauung von der ‚concupiscentia' als der Wurzel alles Bösen, als der Erbsünde unterschiebt und den Ursitz derselben sogar in den göttlichen Urgrund selbst verlegt. Damit aber — nun damit ist doch jedenfalls diese Auffassung als eine anachronistisch-verfehlte aufgezeigt"[3]). Aber wie, wenn diese „anachronistisch-verfehlte

[1]) Zeitschrift für Philosophie u. philosoph. Kritik. 1888. S. 161.

[2]) Neuhäuser. Anaximander Milesius. Bonnae. 1883. Vgl. unten die „Zeitschriftenschau".

[3]) Archiv Bd. I. S. 19 f.

Auffassung" nicht diejenige Neuhäusers wäre? Wie, wenn dieselbe für einen „scholastisch geschulten" Gelehrten geradezu widersinnig und abgeschmackt klänge? Denn weder liegt das Wesen der Erbsünde nach „christlich-katholischer Anschauung" in der bösen Begierlichkeit, die vielmehr nur eine Folge der Ursünde sowie weiterhin die physische Ursache ihrer Vererbung im Acte der Zeugung ist[1]), noch kann der Ursitz der Begierlichkeit und Erbsünde ohne Gotteslästerung im göttlichen Urgrund selber gesucht werden. Da also der Hinweis auf die Erbsünde zum Verständniss der obigen Stelle absolut gar nichts beiträgt, so wird der Neuhäuser'schen Erklärung mit Unrecht ein „Unterschieben" der (missverstandenen) katholischen Anschauung vom Wesen und der Wurzel des Bösen zum Vorwurf gemacht. Trotzdem liegt es mir ferne, der Neuhäuser'schen Deutung, die unter vielen anderen noch lange nicht die schlechteste ist, beizutreten, so wenig als ich im Stande bin, die Interpretation Zieglers als die allein richtige anzuerkennen. Ihm genügt es, dass die pessimistische Deutung des Ausspruchs vom „Unrecht der Sonderexistenz" durchaus ungriechisch klinge und einem Griechen, diesem ächten „Realisten voll Lebens- und Weltfreudigkeit", unmöglich in den Sinn gekommen sei. Als wenn Heraklit und Hegesias παιδάριος keine ächten Griechen gewesen wären! Wenn aber der griechische Pessimismus auch, wie Verf. will, erst aus dem Orient importirt worden wäre, so lässt sich doch schwerlich haarscharf beweisen, dass der Jonier des 6. Jahrhunderts von allem morgenländischen Einfluss hermetisch abgeschlossen geblieben sei.

Von solchen kleineren, leicht vermeidbaren Ausstellungen abgesehen, zollen wir dem trefflichen Herausgeber und allen Mitarbeitern des „Archivs" aufrichtige Anerkennung und hohen Beifall. Leitung wie Ausführung der Arbeiten ruhen in guten, berufenen Händen. Kömmt zuletzt dann noch eine grössere Aufmerksamkeit in Ausmerzung von Druckfehlern, namentlich aus den ausländischen Beiträgen hinzu[2]), so wird das „Archiv" sich bald auch im Auslande jene Bewunderung und Anerkennung erwerben, die es wegen seiner Einzigartigkeit in hohem Maasse verdient.

Fulda. **Dr. Jos. Pohle.**

---

[1]) Und selbst dieses nur thatsächlich, nicht nothwendig, da auch eine concupiscenzfreie Zeugung die Fortpflanzung der Erbsünde nicht hindern würde.

[2]) Wir notiren nur: S. 402, Z. 10 v. unt.: fecondo statt feconda; ebend. Z. 2 v. unt.: filiazione statt filiazione; S. 403, Z. 10 v. unt.: nei statt noi; ebend. Z. 19 v. unt.: nelle statt nella; S. 404, Z. 5 v. unt.: come la anomali e organiche statt come le anomalie organiche. Am fehlerfreiesten sind die englischen und französischen Aufsätze.

Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Von W. Wundt. Stuttgart, F. Enke. 1886. Lex. 8° XI. 577 S. *M.* 14.

Wenn man Wundt aus seiner epochemachenden „Physiologischen Psychologie" als Begründer einer exacten experimentellen Seelenlehre, als einen auf allen Gebieten der Naturwissenschaften heimischen, auf einzelnen selbständig forschenden, messenden und rechnenden Schriftsteller kennen und bewundern gelernt hat, kann es einigermassen befremden, ihn auf einem ganz heterogenen Gebiete, der Ethik, thätig zu finden. Andererseits lässt sich bei der von Wundt befolgten Methode: strenges Festhalten an den Thatsachen und besonnene Begründung und Erklärung der Thatsachen durch die Speculation, auch auf diesem praktischen Gebiete nur Schönes und Grosses erwarten. Und diese Erwartung, mit der ich an die Lesung vorliegender Schrift ging, ist denn auch nicht enttäuscht worden. W. beweist sich ebenso erfahren auf dem geistig-sittlichen Gebiete, wie auf dem der sinnlichen Erfahrung; ein ungemein reiches Wissen und ungewöhnliche Schärfe des Verstandes, feine Beurtheilungs- und Beobachtungsgabe muss man auch hier bewundern: wenn nun dennoch die von ihm gestellte Aufgabe, nämlich eine Ethik ohne Gott zu begründen, nicht gelöst erscheint, dann muss diese Aufgabe eben unlösbar sein.

W. unterscheidet drei Hauptstadien in der Geschichte der Ethik: das Alterthum lehnte die Sittlichkeit mehr oder weniger an das Volksbewusstsein, das Christenthum gestaltete sie ganz und gar religiös, die neuere Zeit geht darauf aus, sie wieder selbständig zu machen. Da es nun unsere festeste Ueberzeugung ist, dass die Welt ihrem sittlichen Ruin unaufhaltsam entgegeneilte, wenn es der neueren Wissenschaft gelänge, die christliche Ethik zu beseitigen oder auch nur das Vertrauen zu ihr zu mindern, so erachte ich es für eine heilige Pflicht, allen Versuchen, die daran arbeiten, nach Kräften entgegenzutreten und die Haltlosigkeit derselben darzuthun. Weil ich nun die W.'sche Schrift für einen der bedeutendsten Versuche nach dieser Richtung hin halte, so muss ich dieselbe einer eingehenderen Kritik unterziehen, wobei mir persönliche Beweggründe ganz fernliegen: die Kritik soll ganz und gar nur der Sache gelten. Hat man nur die pikanten Auslassungen eines Ed. v. Hartmann gegen die christliche Moral, oder die verbissenen ethischen Ausführungen eines Schopenhauer, die mit seinem Leben im schneidendsten Contraste stehen, oder die leichtfertigen Essays Carneri's über Glückseligkeit und dergl. widerlegt, so hat man noch wenig erreicht, so lange ein Werk, wie das W.'sche, dem Christenthum feindselig gegenübersteht.

Der Verfasser bezeichnet seine Methode der Behandlung der Ethik als die empirische im Gegensatz zur speculativen. Er unterscheidet

zwei Klassen von Wissenschaften: explicative und normative. Jene haben die Gegenstände in Bezug auf ihr thatsächliches Verhalten im Auge, diese betrachten die Objecte mit Rücksicht auf bestimmte Regeln. Zu ersteren gehören Naturwissenschaft, Psychologie, Geschichte; zu letzteren Grammatik, Aesthetik, vorzüglich aber Logik und Ethik, von denen erstere die Normen für das Denken, die letztere für das Wollen bietet. „Darum hat man seit langer Zeit vielfach neben den logischen auch die sittlichen Gesetze als einen ursprünglichen Besitz des Geistes angesehen, der nicht in seinem eigentlichen Bestand, sondern nur in seinen Anwendungen sich entwickeln könne, oder man hat, da irgend ein Ursprung doch, wie dem Geiste selbst, so auch jedem geistigen Inhalte zukommen muss, den Sittengesetzen eine übersinnliche Entstehung zugeschrieben, sie als das Band betrachtend, durch welches das empirische Dasein mit seinem ewigen Urquell zusammenhänge; die speculative Methode nun, von dieser Voraussetzung ausgehend, setzt ihre Aufgabe lediglich in eine Selbstbesinnung, welche die ursprünglichen Ideen zur klaren Erkenntniss erhebt, was zumeist durch eine vorausgebildete allgemeine Weltanschauung geschieht. Die empirische Methode dagegen betrachtet die ethischen Gesetze als die Wirkungen der empirischen Bedingungen, unter denen sich das menschliche Handeln befindet. Sie entnimmt also der Erfahrung und Beobachtung den Gegenstand ihrer Untersuchungen. Der Umstand, dass auch die speculative Ethik es stets als ihre Aufgabe betrachtet, den ganzen Umkreis ethischer Thatsachen von den allgemeinen Principien aus zu beleuchten, kann den Nachtheil (der Einseitigkeit) nicht verbessern. Denn ein Anderes ist es, von einem zuvor gewählten Standpunkte aus Umschau zu halten, ein Anderes nach vorgenommener Prüfung des ganzen Gebietes den Standpunkt zu wählen". S. 10.

Dagegen liesse sich aber, um bei dem gewählten Beispiele zu bleiben, bemerken: Es ist vielleicht von einer andern Seite her der erhöhte Standpunkt leichter zu gewinnen, als auf der Seite des Berges, die man zu recognosciren hat. Ein undurchdringliches Gestrüpp versperrt Aussicht und Vordringen. Da gewahrt man eine Lichtung auf der andern Seite, wo die Höhe, die absolut erreicht werden muss, ganz bequem zu ersteigen ist. Von dieser Höhe aus liegt das vorher so verwickelte Gebiet hell und klar vor unseren Augen, und man sieht jetzt, wie sogar der Weg durch das vorher so unentwirrbare Dickicht gleichfalls, richtig verfolgt, auf dieselbe Höhe führt. Die Anwendung auf unsern Gegenstand ist leicht. Es gibt ganz handgreifliche Beweise für die Existenz eines unendlichen Schöpfers, also eines allweisen und allheiligen Gottes. Damit ist aber das Sittengesetz als Ausdruck der Beziehungen des Geschöpfes zu seinem Herrn und letzten Ziele sofort gegeben, und in den allgemeinsten Umrissen auch sein Inhalt sofort zu erkennen. Man findet

aber ebenso leicht, dass die Erscheinungen des sittlichen Lebens, wie Absolutheit der Verpflichtung, absoluter Werth der Tugend, nur unter Voraussetzung eines absoluten persönlichen Willens und eines unendlichen Gutes ihre vollkommene Erklärung finden können. Und so ist von der Höhe des von Anfang an mit Leichtigkeit zu gewinnenden Standpunktes aus selbst das verworrene Terrain der sittlichen Erscheinungen im Völkerleben besser zu recognosciren, als wenn man auf diesem Terrain eingeschlossen einen Standpunkt erst zu gewinnen sucht. Wie aber, wenn diese Voraussetzungslosigkeit des Standpunktes, deren sich die empirische Methode rühmt, nur eine Täuschung wäre?

In der That macht sie die stillschweigende oder ausdrückliche Voraussetzung, dass das gesammte geistige und sittliche Leben des Menschen sich aus den rohesten Anfängen erst nach und nach entwickelt habe. Und doch ist ein Verfall oder Rückschritt nicht nur gleich möglich, sondern kann, namentlich was Sittlichkeit anlangt, bei fast allen Völkern als Thatsache nachgewiesen werden. Aber geben wir auch einmal zu, die empirische Methode gewänne ihren höheren Standpunkt zur Beurtheilung des Wesens der Sittlichkeit ganz voraussetzungslos: jedenfalls kann dies nur nach schwerer Arbeit, nach langem Forschen, nach vielen Umwegen durch das Dickicht des Urwaldes erreicht werden. Wenn nun aber die Sittlichkeit eine Angelegenheit ist, die keinen Aufschub gestattet, eine Angelegenheit von so eminenter Wichtigkeit, dass kein Mensch, am allerwenigsten der Ungebildete, welcher nicht selbst forschen kann, nur einen Augenblick seines Lebens darüber im Unklaren sein darf? Soll man, ehe man an die Uebung der Tugend geht und den schweren Kampf gegen die Sünde aufnimmt, abwarten, bis die Gelehrten auf inductivem Wege durch Geschichte, Völkerpsychologie und andere Wissenschaften, die selbst erst in den Anfängen ihrer Ausbildung stehen, festgestellt haben, was sittlich gut und sittlich schlecht, und welches die eigentlichen Motive des sittlichen Handeln sein müssen? Dann ist es mit dem sittlichen Thun in der Welt schlecht bestellt.

Wenn nun erst nach vielem Forschen die Gelehrten gar zu ganz entgegengesetzten Resultaten kommen, und beispielsweise die Einen, wie Waitz, Lubbock, behaupten, ursprünglich seien Religion und Sittlichkeit ganz getrennt aufgetreten, Andere dagegen, wie Roskoff, der Meinung sind, auch bei den rohesten Völkern seien Spuren der Sittlichkeit in der Religion zu finden: welchen von diesen beiden auf empirischem Wege ohne Voraussetzung gefundenen Resultaten sollen wir nun Vertrauen schenken? Letzterer Anschauung schliesst sich, wie uns scheint, W. mit vollem Rechte auf Grund unwiderleglicher Zeugnisse der Völkerpsychologie an, wenn er erklärt: „Die Entwickelung der Sittengebote aus einem ursprünglich zu einer Einheit verbundenen Zusammenhang religiös-sittlicher Satzungen bestätigt

das schon in den vorangegangenen Betrachtungen gewonnene Ergebniss, dass das sittliche Gefühl um so vollständiger, auf einer je früheren Stufe wir es antreffen, mit dem religiösen in seinen Aeusserungen zusammenfällt. Hieraus zu schliessen, dass die Sittlichkeit aus der Religion entsprungen sei, wäre offenbar ebenso unberechtigt, wie die umgekehrte Folgerung, dass die Religion in der Sittlichkeit ihre Quelle habe. Jede dieser Ansichten würde eines der ursprünglich ungetrennten Elemente *vor* das andere setzen. Wohl aber lehrt die Analyse der Entwickelungsformen der religiösen Vorstellungen, dass für diese, insofern ihr Wesen in der Voraussetzung einer idealen Weltordnung besteht, sittliche Forderungen die stärksten Motive abgeben, und dass andererseits nicht minder der feste Glaube an die Existenz einer solchen idealen Welt, theils durch die Voraussetzung einer Wiedervergeltung, theils und besonders durch die Aufstellung sittlicher Vorbilder von idealer Vollkommenheit, auf die Ausbildung des sittlichen Lebens und der sittlichen Vorstellungen vom mächtigsten Einflusse ist." S. 87.

Ich will nun freilich nicht behaupten, dass die speculative Methode in der Ethik ohne alle Schwierigkeit, insbesondere für den Ungebildeten sei: für Ungebildete ist weder die eine, noch die andere *wissenschaftliche* Methode. Ich wollte nur darauf hinweisen, dass die Ableitung der Sittlichkeit auf empirischem Wege nicht so unbedenklich, jedenfalls nicht so ganz voraussetzungslos ist, und dass umgekehrt es gestattet, ja nothwendig ist, auf einem Allen zugänglichen Wege den höchsten Grund der Sittlichkeit und damit die Sittlichkeit selbst in ihren allgemeinen Umrissen zu erkennen. Dieser von uns angedeutete Weg verbindet eigentlich beide Methoden miteinander: Aus der Thatsache der Verpflichtung, welcher wir uns nicht entziehen können, vermag jeder Mensch auch ohne geschichtliche Forschung ein unendliches Gut und einen absoluten Willen als Grund der Verpflichtung zu erkennen, und aus dieser Gotteserkenntniss kann er nun genauer seine Pflichten bestimmen.

Was der Verfasser gegen dieses „auctoritative Moralsystem", welches die Sittlichkeit auf Gott zurückführt, einwendet, können wir nicht für begründet erachten. „Die *Erzeugnisse* der sittlichen Anschauungen werden zu *Ursachen* derselben gemacht. Am offenkundigsten ist dieser Fehler bei der *politischen* Heteronomie . . . Dass die staatliche Gesetzgebung, namentlich insoweit sie einen Einfluss auf die sittliche Lebensführung der Staatsbürger beansprucht, selbst zunächst unter dem Einfluss sittlicher Anschauungen steht, ist angesichts der geschichtlichen Entwickelungsbedingungen politischer Institutionen unzweifelhaft. Bei der *religiösen* Heteronomie ist die Umkehrung vielleicht deshalb weniger augenfällig, weil der Ursprung der religiösen

Vorstellungen im Allgemeinen in eine weit frühere Zeit zurückreicht, als derjenige ausgebildeter politischer Gesetzgebungen. Darum sind ja in der That die sittlichen Anschauungen anfänglich so innig mit den religiösen verwachsen, dass von einer Feststellung der Priorität der einen oder andern nicht die Rede sein kann. Gerade aber weil das Völkerbewusstsein sein eigenes sittliches Leben in seine mythologischen Vorstellungen hineinträgt, verwandeln sich nun die Götter selbst in die Urheber des Sittengesetzes, ein Gedanke, welcher dann durch die Entwicklung der Vergeltungsideen immer festere Wurzel fasst." S. 353 f.

Dass die Sittlichkeit nicht von Staatsgesetzen Inhalt und Verbindlichkeit erhalten kann, ist selbstverständlich, freilich nicht wegen einer geschichtlich unerweisbaren Priorität des Ethischen vor jedem gesellschaftlichen Verbande der Menschen: denn soweit wir den Menschen hinaufverfolgen können, finden wir ihn ebenso in irgend welchem staatlichen Verbande, wie im Besitze von sittlichen Vorstellungen. Aber der Natur der Sache nach muss die Sittlichkeit dem staatlichen Leben vorausgehen, nicht bloss weil die Sittlichkeit dem Menschen viel wesentlicher ist, als das sociale Leben, sondern besonders darum, weil Niemand einem Staatsgesetze zu gehorchen verpflichtet sein kann, wenn es nicht schon vorher ein darauf bezügliches sittliches Gebot gibt. Anders aber verhält es sich mit dem gegenseitigen Einfluss von Sittlichkeit und Religion. Zwar ist geschichtlich auch hier keine Priorität des einen Gebietes vor dem andern nachzuweisen. Die Religion ist gerade so alt wie die Sittlichkeit; diese wie jene gehört zur ursprünglichen Ausstattung des Menschen: ein Satz, der an und für sich schon einleuchtend, durch die Völkerpsychologie, beziehungsweise durch die vergleichende Religionswissenschaft die glänzendste Bestätigung gefunden hat. Noch ist der Volksstamm zu finden, der aller religiösen und sittlichen Vorstellungen baar wäre oder der zwar Sittlichkeit, aber keine Religion besässe. Eher sind einige Stimmen für die Priorität der Religion laut geworden. Noch weit weniger lässt sich aus irgend einer Thatsache erweisen, dass erst durch Uebertragung des eigenen sittlichen Lebens auf die mythologischen Göttergestalten diese zu Urhebern des Sittengesetzes geworden seien. Wo immer ursprünglich Sittlichkeit auftritt, da steht sie in engster Verbindung mit der Religion. Die Gottheit gilt als Gesetzgeberin und als Vergelterin.

Die Frage nach der Priorität von Sittlichkeit und Religion kann also nicht geschichtlich gelöst werden, oder genauer gesprochen: geschichtlich ist weder die eine, noch die andere früher. Es fragt sich nur, welche von beiden der Natur der Sache nach früher gedacht werden muss. Nun scheint es freilich klar, dass wir uns den Geboten Gottes nicht zu unterwerfen brauchten, wenn es nicht ein sittliches Gebot gäbe, dass das Geschöpf dem Schöpfer gehorche. Aber daraus folgt

nicht, dass die Sittlichkeit früher gedacht werden muss, als die Religion oder gar früher als die Sittlichkeit selbst, welche nach unserer Auffassung nur religiös begründet werden kann. Diese Begründung hängt nicht an einem Gebote Gottes, sondern an einer Thatsache, die mit dem Wesen Gottes und des vernünftigen Geschöpfes unmittelbar gegeben ist. Beim Sittengesetze haben wir drei Momente zu erklären und zu begründen: den unendlichen Werth der sittlichen Handlung, die absolute Gewalt der Verpflichtung, und den Inhalt des Gesetzes d. h. die einzelnen Sittengebote selbst. Den unendlichen Werth erhält die Sittlichkeit durch ihre Beziehung zum unendlichen Gute, zum heiligsten Willen Gottes, welcher nothwendig dem vernünftigen Wesen das Gesetz auferlegen muss, nach seinem Ziele zu streben. Wer dagegen handelt, übertritt kein specielles Gebot Gottes, sondern ein Grundgesetz oder eine Grundthatsache der göttlichen Weltordnung. Die verbindende Kraft dieses Gebotes liegt darin, dass der Uebertreter desselben das unendliche Gut von sich stösst, sich in Opposition zum allmächtigen Willen Gottes setzt, was eine unendliche Strafe in sich schliesst, da des Menschen höchstes Gut und seine Glückseligkeit nur in Gott sich findet. So hängt von Gott, dem unendlichen Gute, der Werth der Sittlichkeit ab: von seiner Anordnung, dass das vernünftige Wesen nach seinem Ziele durch naturgemässes oder geordnetes Handeln streben muss, hängt der Inhalt des Sittengesetzes ab; die Verpflichtung desselben ergibt sich aus der unumstösslichen Thatsache, dass nur Gott des Menschen Ziel sein kann, welches allein durch sittliches Handeln zu erreichen ist.

Ob diese Auffassung mit einer der drei von Wundt gegebenen Modificationen der auctoritativen Moral sich deckt, vermag ich nicht zu entscheiden: jedenfalls ist derselben nur durch Leugnung eines persönlichen Gottes beizukommen. Wenn nun Verf. unter dem Hineintragen des sittlichen Lebens in die mythologischen Vorstellungen die Erdichtung eines überweltlichen persönlichen Urhebers der Sittlichkeit versteht, so weiss davon das Völkerbewusstsein nicht das Mindeste. Als positiv irrthümlich lässt sich aber eine solche Behauptung in Betreff des Gewissens erkennen. W. sagt darüber: „Die Ausdrücke Gewissen, Conscientia, syneidesis, weisen unmittelbar auf ein Mitwissen hin. Dem Wissen, scire, wird das Mitwissen, conscire, wie die Thätigkeit eines zweiten Ich gegenüber gestellt. Die „Stimme des Gewissens", ein noch heute auch in ethischen Werken vielgebrauchter Ausdruck, verdankt der nämlichen mythologischen Gedankenreihe ihre Entstehung. Der Affect und das Urtheil, die sich mit dem Bewusstsein der Motive und Tendenzen des Handelnden verbinden, gelten hier nicht als dessen eigene psychische Acte, sondern als Vorgänge, die von einer fremden Macht ausserhalb herrühren, welche auf sein Bewusstsein räthselhaft einwirken. Da diesem

mythologischen Denken fortwährend philosophische Neigungen entgegenkommen, so haben sich jene ursprünglichen Vorstellungen wenig verändert in die ethischen Systeme hinein fortgesetzt. Gilt diesen das Sittengesetz als ein unmittelbares Gebot Gottes, so ist es eine naheliegende Idee, „die Stimme des Gewissens" in die Stimme Gottes zu verwandeln. In der That wird ja schon die Sprache, als sie das Gewissen ein Mitwissen nannte, darunter ursprünglich ein göttliches Mitwissen verstanden haben. Denn zu der Vorstellung, dass die Götter die Thaten der Menschen sehen, war früher schon die andere getreten, dass sie in das menschliche Herz blicken. Hier, wie so oft, bewegt sich der Gedanke im Cirkel. Zuerst objectivirt der Mensch seine eigenen Gefühle, und dann müssen die so entstandenen Objecte herhalten, um wiederum seine Gefühle zu erklären". S. 415.

Es liegt auf der Hand, dass von der Sprache als der Mitwissende bei den Regungen des Gewissens nicht Gott, sondern der Mensch selbst gedacht ist, der von dem in ihm Geschehenen Kenntniss hat. Wird ja doch das Bewusstsein überhaupt auch „conscientia" genannt, wo von einem Mitwissen Gottes nicht die Rede sein kann. Wenn freilich in den Regungen des Gewissens die Stimme Gottes erkannt wird, so ist das nicht aus reiner Objectivirung subjectiver Gefühle zu erklären: die Regungen des Gewissens haben etwas ganz Eigenartiges, wie wir sehen und wie W. zugeben muss, wenn er behauptet, durch die Vorstellung eines räthselhaften Einwirkens einer äusseren Macht sei die Vorstellung der Stimme des Gewissens als einer Stimme Gottes entstanden. Die Objectivirung unserer Gefühle besteht also hier in einem denknothwendigen Schlusse, wie wir ihn oben angedeutet haben; ist so die Idee Gottes, welche auch aus anderen Wirkungen in der Welt gebildet werden kann, durch die Erscheinungen des sittlichen Lebens bestimmter gefasst, dann kann ohne Cirkelschluss auch das Wesen der Sittlichkeit durch die Beziehung zu einer unendlichen sittlichen Persönlichkeit genauer erkannt werden.

Man halte uns nicht entgegen, dass der Urmensch solcher Schlüsse nicht fähig sei, so scharfe Beobachtungen über seine inneren Vorgänge nicht anzustellen vermöge; denn diese Schlüsse sind mindestens ebenso leicht und naheliegend, wie die Objectivirung der inneren psychischen Zustände. Im Uebrigen halten wir es nicht für räthsam, das Wesen der Sittlichkeit an vorausgesetzten rohen Urmenschen oder an tiefgesunkenen, in jeder Beziehung auf der niedrigsten Stufe menschlicher Bildung stehenden wilden Völkerschaften zu studiren, statt das sittliche Bewusstsein auf der höchsten Stufe seiner Entwickelung, nämlich wie es sich im Christenthum offenbart, zum Ausgangspunkte zu nehmen. Wer so verführe, gliche dem Aesthetiker, der, um das Wesen der Schönheit kennen zu lernen, sich an die deformirten Schädel, die durchbohrten Lippen,

die herabgezogenen Ohrläppchen der Wilden wendete, statt einen Apollo von Belvedere, eine Sixtinische Madonna zur Grundlage seiner Betrachtungen zu machen. Auch W. bemerkt ganz treffend: „Auch hier wird sicher die Regel gelten, dass wir die Gegenstände, die einen Begriff erläutern, so prägnant wie nur immer zu wählen haben. Aus den Erscheinungen mittelmässiger Rechtschaffenheit das Wesen des sittlichen Charakters bestimmen wollen, ist ungefähr dasselbe, als wenn man aus den verwickeltsten metereologischen Processen die Gesetze der allgemeinen Mechanik zu finden suchte. Ein Moses, Sokrates oder Christus, sie haben für alle Zeit gelebt und gehandelt; die Spuren ihrer sittlichen Thaten werden nicht untergehen, so lange die Menscheit eine Geschichte hat.“ Der Verf. gesteht der christlichen Ethik ihre Bedeutung in der Entwickelung der sittlichen Ideen zu, hält dieselbe aber für einen jetzt überwundenen oder noch zu überwindenden Standpunkt. Während die christliche Moral principiell auf religiöse Grundlagen sich stützt, soll es Aufgabe der neueren Ethik sein, sich mehr und mehr von solchen Voraussetzungen zu befreien. Insbesondere muss das Sittliche von der Glückseligkeit, welche dasselbe schädige, losgetrennt werden.

Es liegt darin aber ein arges Missverständniss, das in unserer Zeit fort und fort zu Angriffen gegen die christliche Moral Veranlassung gibt. Der Werth der Sittlichkeit besteht nach christlicher Auffassung nicht in ihrer Beziehung zur Glückseligkeit, sondern in ihrer wesentlichen Beziehung zum unendlichen Gute. Die Verpflichtung dagegen bekommt ihren realen Grund erst durch die Beziehung zur Glückseligkeit. Wenn Jemand bloss von der Pflicht gedrängt oder wegen seiner Glückseligkeit sittlich handelt, so ist das nicht ungeordnet; es ist aber nicht der höchste, eigentliche Beweggrund der christlichen Tugend. Es ist doch gewiss sehr ungerecht, wenn die weltliche Moral, welche ihre Uneigennützigkeit in der Praxis noch darzuthun hätte, dem Christenthum eine egoistische Moral vorwirft, jener Religion, deren Stifter sein Leben und Alles für die Menschen hingegeben hat, welche die rührendsten Beispiele heldenmüthiger Hinopferung zur Linderung aller Arten menschlichen Elends aufweist, deren Heilige bekennen, dass sie nicht aus Liebe zur Glückseligkeit, sondern nur aus reiner Liebe zum höchsten Gute ihr Leben dem Dienste des Herrn und der Mitmenschen widmen, ja welche erklären, sie wollten das höchste Gut noch lieben, selbst wenn sie in die ewige Verdammniss gestürzt würden. Freilich sind so hoher Gesinnungen nicht Alle fähig: darum thut die Sanction des Sittengesetzes für die grosse Menge ihre nothwendigen Dienste. Denn man braucht das menschliche Herz nur einigermassen zu kennen, um sich zu überzeugen, dass ohne eine solche Sanction die rein menschlichen Motive der weltlichen Moral die Menschen nicht zur Sittlichkeit bestimmen können. Wohl mag es

einige sehr bevorzugte Naturen geben, welche in ihrer günstigen sittlichen Beanlagung und in den äusseren Lebensverhältnissen hinreichende Festigkeit gegen den Ansturm der Unsittlichkeit besitzen und darum ohne religiöse Motive auf einige Zeit ein sittliches Leben führen können; aber die Menschen im Grossen und Ganzen müssen, wenn sie auf rein philosophische Momente angewiesen sind, dem allgemeinsten Sittenverderbniss verfallen. Die christliche Apologetik beweist aus der Unzulänglichkeit rein natürlicher Sittlichkeit, aus dem Mangel einer auctoritativen und wirksamen Sanction des auf dem natürlichen Wege erkannten Sittengesetzes die Nothwendigkeit der Offenbarung. Die Thatsachen sprechen für diese Annahme weit mehr als für die von W. behauptete und seiner gesammten ethischen Darstellung zu Grunde gelegte stetige Weiterentwickelung der sittlichen Begriffe. Wenn auch die Menschheit im Grossen in Cultur, Wissenschaft und Kunst fortschreitet, hält die religiös-sittliche Entwickelung mit jener rein natürlichen Entwickelung nicht gleichen Schritt. Was M. Müller von der religiösen Entwickelung sagt, die Geschichte aller Religionen sei eine Geschichte ihres Verfalls, das gilt in weit höherem Grade von der Sittlichkeit, die noch mehr Hindernissen in der menschlichen Schwachheit und Leidenschaft begegnet, als die Religion. Wenn demnach die Welt ihrer eigenen sittlich-religiösen Entwickelung überlassen worden wäre, wenn das Christenthum nicht durch Wort und That sie aus dem erschreckenden Verderben herausgezogen hätte, so würden wir jetzt, statt auf der jetzigen Höhe sittlicher Entwickelung, längst beim sittlichen Nihilismus angelangt sein. Die von W. gegebene geschichtliche Darstellung der Entwickelung einzelner sittlicher Verhältnisse ist vielfach sehr ansprechend; sie hält sich von den Uebertreibungen jenes platten Naturalismus frei, welcher im Urmenschen nur ein höher organisirtes Thier erblickt; der Verfasser schreibt vielmehr der Religion einen wesentlichen Einfluss auf alle menschliche Entwickelung, auf Sitte, Gruss, Wohnung, selbst auf das Spiel zu. Aber man muss doch bekennen, dass die von ihm behaupteten Causal- und Successionsbeziehungen in der Geschichte keine sichere Grundlage haben, dass man von allen auch die entgegengesetzte Abfolge behaupten kann wie sie von anderen Theoretikern auch behauptet wird.

(Schluss folgt.)

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Archiv für Geschichte der Philosophie. Herausgegeben von Ludw. Stein. Bd. I. (1887—1888) 4 Hefte. Berlin, G. Reimer.

Ed. Zeller, Die Geschichte der Philosophie, ihre Ziele und Wege S. 1—10. Eine programmatische Abhandlung über die Doppelaufgabe der Berichterstattung u. der pragmatischen Erklärung. — **H. Diel, Zu Pherekydes von Syros S. 11—15.** Eine neue, auf Homer gestützte Deutung einer Stelle des Pherekydes (bei Diog. Laert. I, 119), aus der sich zugleich ergibt, dass Letzterer die Lehre des Anaximander gekannt hat. — **Th. Ziegler, Ein Wort von Anaximander S. 16—27.** Der berühmte Passus, dass „alle Dinge Busse u. Strafe erleiden (alit. einander zahlen) müssen für ihre Ungerechtigkeit nach der Ordnung der Zeit" (Cf. Simplic. in Phys. 24, 18) wird von Zeller u. A. gewöhnlich so gedeutet: „Die Sonderexistenz der Dinge ist als eine Vermessenheit zu büssen durch ihren Untergang". Ein solcher Pessimismus stimmt aber schlecht zur Weltanschauung eines Griechen des 6. Jahrhunderts. Neues Licht in die dunkle Stelle bringt nun Verf. durch Herbeiziehung Homers (Il. XVI, 384 f.), wo als Strafe für menschliche Ungerechtigkeit Untergang durch Wasser (Sintfluth) gelehrt wird. Es ist höchst wahrscheinlich, dass unser Jonier a. a. O. dieselbe Auffassung aussprechen wollte, welche um so besser zu seiner ganzen Weltanschauung passt, als bei ihm das Wasser nicht zwar, wie bei Thales, Grundprincip aller Dinge ist, aber doch unter den abgeleiteten Grundstoffen der erste u. nächste. — **P. Tannery, Sur le secret dans l'école de Pythagore S. 28—36.** Nach einer Notiz des Jamblichus (Vit. Pythag. 89) wurde die Geometrie von Anfang an als ein strenges Schulgeheimniss behandelt, aber von einem in Noth gerathenen Pythagoräer Broderwerbs halber veröffentlicht. Verf. macht die Annahme wahrscheinlich, dass nicht wegen politischer Zerwürfnisse (wie bisher angenommen wurde), sondern aus Anlass dieses Verraths jene Entzweiung innerhalb der Schule eingetreten sei, in Folge deren von jetzt an eine besondere Klasse der „Mathematiker" (οἱ περὶ τὰ μαθήματα) unterschieden wurde, welche die treue Bewahrung des Geheimnisses von Neuem einschärfte. — **E. Pappenheim, Der Sitz der Schule der pyrrhonischen Skeptiker S. 37—52.** Aus scharfsinnigen Combinationen des Verf. geht hervor, dass schon vor Aenesidem, u. auch später, die Pyrrhoniker ihren Schulsitz in Alexandrien aufgeschlagen hatten. Erst Sextus Empiricus, obschon in Alexandrien lebend, hat, wie auch sein Lehrer Herodotus aus Tarsus (Diog. Laert. 116) ausser in Alex-

andrien auch noch in einer anderen Stadt gelehrt. Wo, ist unbekannt, jedenfalls nicht in Rom (wie L. Haas annimmt), eher in Athen. Anlass zum Wechsel scheint ein Schulstreit mit verwandten Secten um den Besitz der wahren Skepsis gegeben zu haben. — **L. Stein, Zur Genesis des Occasionalismus S. 53—61.** Seit den Untersuchungen von E. Pfleiderer u. A. gilt Geulincx als der eigentliche Begründer des Occasionalismus. Verf. beweist aber, dass der Cartesianer Cordemoy, Advocat in Paris, der erste Occasionalist im engeren Sinne des Wortes (seit 1658) gewesen ist. Im weiteren Sinne Occasionalisten waren freilich auch schon Louis de la Forge, ja im Grunde Cartesius selbst, wenn er wegen der Heterogeneität von Leib und Seele eine physische Wechselwirkung zwischen beiden für unmöglich erklärte u. dieselbe auf eine Assistenz Gottes zurückführte. Cordemoy beschränkt aber dieses göttliche Eingreifen nicht mehr, wie La Forge, auf einen ersten schöpferischen Willensact, sondern dehnt es aus auf ein stetiges unmittelbares Vermitteln Gottes zwischen Denken u. Ausdehnung. — **B. Erdmann, Kant u. Hume um 1762, S. 62—77; S. 216—230.** Es wird gezeigt, dass Kant die Essays von Hume schon seit 1754, sicher aber vor 1762 in der Sulzer'schen Uebersetzung gekannt, dass er aber trotz eines gewissen Parallelismus in den beiderseitigen Gedankenreihen bezüglich der metaphysischen Beurtheilung des Causalitätsprincips sich seine Unabhängigkeit von Hume gewahrt habe. — **L. Stein, Die in Halle aufgefundenen Leibnitz-Briefe S. 78—91; S. 231—240; S. 391—401.** Vor Kurzem wurden, in einem alten Doctordiplom eingewickelt, mehr als 100 unbekannte Briefe Leibnitzens aufgefunden, die in drei Gruppen zerfallen: 1) Originalbriefe an Rud. Chr. Wagner, Professor der Mathematik in Helmstädt (Brief 1—88); 2) Originalbriefe an andere Adressaten (Br. 89—101); 3) Abschriften von Briefen von und an Leibnitz. Für die Philosophie sowie für die Philosophiegeschichte sind namentlich die beiden letzten Gruppen von Bedeutung, deren wichtigste Nummern Verf. vollinhaltlich mittheilt. — **Weygold, Zu Diogenes von Apollonia S. 161—171.** Auf Grund dreier pseudo-hippokratischer Schriften (aus dem 4. Jhdt. v. Chr.) stellt Verf. als Lehrpunkte des Apolloniaten (um 500 v. Chr.) hauptsächlich folgende fest: Die ἀρχή der Dinge ist die atmosphärische Luft, welche, weil dünn, Princip der Bewegung, u. weil bewegt, Trägerin der Vernunft ist. Auch die Menschenseele ist Luft. Der beste Seelenstoff ist nicht die warme, sondern die reine, trockene u. kühle Luft. Feuchtigkeit hemmt das Denken, da sie die Beweglichkeit der Luft beeinträchtigt. Unser Denken u. Fühlen ändert sich, gerade wie die Luft, mit Winden und Jahreszeiten. Die φρόνησις ist an die Adern, die αἴσθησις ans Gehirn gebunden. — **Ed. Zeller, Zu Aristippus S. 172—177.** Plato schreibt die Lehre, dass die Lust kein Sein (οὐσία), sondern nur ein Werden (γένεσις) sei, einem Anderen zu (Cf. Phileb. 53 C). Wer mag dieser Andere sein? Verf. hatte mit Brandis u. A. als den Urheber dieser Lehre den Aristipp von Cyrene, den bekannten Hedoniker der sokratischen Schule, bezeichnet; eine Aufstellung, die er hier gegen die Einreden Georgii's, Köstlins u. Peipers siegreich vertheidigt. — **P. Natorp, Ueber Aristoteles' Metaphysik, K 1—8, 1065 a 26. S. 178—193.** In Uebereinstimmung mit Rose, Spengel, Christ, Ueberweg bringt Verf. neue Argumente, um den oben bezeichneten Abschnitt als interpolirt zu erweisen. — **G. Heylbut, Zur Ethik des Theophrast von Eresos S. 194—199.** — **P. Wendland,**

Posidonios' Werk περὶ θεῶν S. 200—210. Die Stoa nahm bekanntlich trotz ihrer Lehre von der Einen göttlichen Urkraft, die (pantheistisch) das All durchdringt, im Widerspruch mit sich selbst die ganze Götterwelt der Volksreligion mit in ihr System auf. Wir begegnen sogar einer förmlichen Classificirung der Götter in drei verschiedenen sich ergänzenden stoischen Berichten, nämlich bei Pseudo-Plutarch (Aëtius I, 6), bei Cicero (De nat. deor. II. 49 f.) u. bei Clemens Alex. (Protrept. § 26). Allem Anscheine nach liegt aber diesen Darstellungen eine gemeinsame Vorlage zu Grunde, die in der Schrift περὶ θεῶν des Posidonius zu suchen ist. — **C. J. Gerhardt, Leibniz über den Begriff der Bewegung S. 211—215.** — **R. Eucken, Zur philos. Terminologie S. 309—313.** Eine Aufforderung an die Forscher, terminologische Entdeckungen von allgemeinerem Interesse zu veröffentlichen u. so endlich eine „Geschichte der Terminologie" zu ermöglichen. — **P. Tannery, Un fragment d'Anaximène dans Olympiodore le chimiste S. 314—321.** In Berthelot's epochemachendem Werk: „Collection des anciens alchimistes grecs" (p. 83. Paris 1887) findet sich wider Erwarten bei Olympiodor von Alexandrien (um 565 n. Chr.) ein, wie es scheint, wörtliches Fragment aus Anaximenes, welches also lautet: „ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀὴρ τοῦ ἀσωμάτου — καὶ' ἔκρασιν τούτου γινόμεθα". Gleichwohl verhehlt Verf. sich die sachlichen und formellen Bedenken nicht, die sich gegen die Aechtheit des Bruchstücks erheben. — **J. Freudenthal, Zur Lehre des Xenophanes S. 322—347.** Seit ältester Zeit hielt und hält man den Begründer der Eleatenschule für einen Monotheisten. Verf. vertheidigt hier gegen die Einwendungen von Zeller und Diel die Ansicht, welche er bereits in seiner Schrift: „Ueber die Theologie des Xenophanes" vertreten hatte, dass Xenophanes in Wahrheit dem Polytheismus gehuldigt habe. — **P. Natorp, Ueber Demokrit's γνησίη γνώμη S. 348—356.** Die Erkenntnislehre Demokrit's unterscheidet zwischen „ächter" (γνησίη γνώμη) u. „dunkler" (besser: „unächter") Erkenntniss (σκοτίη γν.). Nun behauptete G. Hart (Zur Seelen- und Erkenntnisslehre des D. Lpzg. 1886), dass die „ächte Erkenntniss" gleichbedeutend mit „Phantasievorstellung" sei, weil bei D. auch das „Denken" (νόησις) durch „Erkenntnissbilder" (εἴδωλα) sich vollziehe. Verf. sucht hingegen zu beweisen, dass die γνησίη γνώμη als „die logische Einstimmigkeit des auf die Phänomene gerichteten Denkens" zu fassen sei. — **A. Gercke, Ein angebliches Fragment des Theophrast S. 357—358.** — **H. Schrader, Zu den Fragmenten der φιλόσοφος ἱστορία des Porphyrius bei Cyrill v. Alex. S. 359— 374.** Wie Verf. gut nachweist, ist die Schrift Advers. Jul. Apost. des hl. Cyrill v. Alex. (412—444 n. Chr.) nicht nur hinsichtlich der Citate aus den Werken des Porphyrius († um 304 n. Chr.) überhaupt selbständig u. zuverlässig, sondern sie enthält auch sichere Bezüge aus dessen verloren gegangener Schrift φιλόσοφος ἱστορία. — **H. Siebeck, Zur Psychologie der Scholastik S. 375—390; S. 518—533.** Beiträge zur Geschichte der empirischen Psychologie des MA, wobei besonders Duns Scotus sich zwar als eines der bedeutendsten, aber immer doch nur als eines unter anderen Gliedern heraushebt. — **F. Puglia, Se un processo evolutivo si osservi nella storia dei sistemi filosofici italiani S. 402—404.** Wenn Spaventa u. Siciliani leugneten, dass die italienische Speculation einen organischen Entwickelungsgang genommen habe, so behauptet Verf. hingegen, dass man zwischen den Systemen eines Giordano Bruno, Vico, Galluppi, Ros-

mini etc. einen solchen Zusammenhang allerdings anerkennen müsse, wofern man nur ihren Anschauungen bis auf den Grund nachgehe. — **H. Diels, Zu Aristoteles' Protreptikos u. Cicero's Hortensius S. 477—497.** Sowohl der Aristotelische Dialog „Protreptikos" als der Ciceronianische „Hortensius" sind bis auf gewisse Bruchstücke spurlos verschwunden. Bei Augustinus (Solil. I, 17) hat Verf. ein neues Fragment aus dem Hortensius aufgestöbert und dabei die schon öfter ausgesprochene Ansicht bestätigt, dass Cicero, wie überhaupt den Inhalt seines Dialogs, so insbesondere auch den hier ausgesprochenen Gedanken aus dem Protreptikos geschöpft hat. — **O. Kern, Empedokles u. die Orphiker S. 498—508.** Seitdem die Unselbständigkeit des Empedokles, dessen System Diels (Sitzungsber. d. Berl. Acad. 1884 S. 343) treffend einen „interessanten Eklekticismus" nannte, sowie die Thatsache feststeht, dass der jüngere Jonier den Heraklit u. Parmenides reichlich ausgenützt hat, erhebt sich die Frage, woher derselbe wohl seine Lehre von der Seelenwanderung genommen habe. Gegen die Annahme, dass Pythagoras seine Quelle gewesen sei, hat schon Ed. Zeller gewichtige Bedenken geäussert. Verf. zeigt nun, dass nicht nur dem Empedokles, sondern auch dem Pythagoras selbst bezüglich dieses Lehrpunktes wahrscheinlich die orphischen Gedichte u. Mysterien, speciell die rhapsodische Theogonie des Orpheus, als Quelle gedient haben. — **P. Wendland, Philo's Schrift** *περὶ τοῦ πάντα σπουδαῖον εἶναι ἐλεύθερον* **S. 509—517.** Gegen Ausfeld wird die Autorschaft Philo's, der allerdings aus einer stoischen Grundschrift geschöpft hat, vertheidigt. — **L. Stein, Handschriftenfunde zur Philosophie der Renaissance S. 534—553.** Als der erste Geschichtschreiber der Philosophie der neueren Zeit galt bisher der Antischolastiker Joh. Ludw. Vives. Aus archivalischen Funden, die Verf. gelegentlich einer italienischen Studienreise gemacht, geht aber hervor, dass Joh. Bapt. Buoninsegnius (1458) die erste Geschichte u. Charakteristik der antiken Philosophenschulen geliefert hat. Seine „Epistula de nobilior. Philos. Sectis et de eorum differentia" wird hier nach der Urschrift (Cod. Pluteus LXXVI. 55 fol. 28—46 der Laurentiana in Florenz) zum ersten Male gedruckt. Fast gleichzeitig (1463) verfasste Joh. Christoph. de Arzignano in Venedig mit weniger kritischem Sinn das Schriftchen: „De vita et moribus Philosophorum". — **Ders., Neue Aufschlüsse über den litter. Nachlass u. die Herausgabe der Opera posthuma Spinoza's S. 554—565.** Spinoza hatte letztwillig verfügt, dass sein Schreibtisch sammt litterarischem Inhalt sofort nach seinem Tode an Joh. Rieuwertz, seinen Verleger, ausgeliefert werden sollte; der eigentliche Herausgeber des Nachlasses aber ist 200 Jahre unbekannt geblieben. Endlich ist durch van Vloten's neueste Spinozafunde festgestellt, dass der Amsterdamer Arzt G. H. Schuller der wahre Herausgeber der Opera posthuma war. — **C. J. Gerhardt, Zu Leibniz' Dynamik S. 566—581.** — **A. Chiappelli, Zu Pythagoras u. Anaximenes S. 582—594.** Während Zeller auf den Einfluss hinwies, den Pythagoras von den älteren Joniern, insbes. von Anaximander empfing, macht Verf. auch eine umgekehrte Einwirkung geltend, speciell für Anaximenes, dessen Lehre von der Sphärengestalt der Welt u. der umschliessenden Luft Pythagoras adoptirt zu haben scheint. (Dazu in jedem Heft ein „Jahresbericht über sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie").

2] La Critique philosophique, publiée sous la direction de M. Renouvier. 4me Année. Paris 1888. I. Hälfte (No. 1—6).

Renouvier, La haute métaphysique contemporaine p. 4—24; p. 85—120; p. 185—216; p. 268—297. Eine Darstellung und Kritik der zeitgenössischen „hohen Metaphysik". Zunächst kommt zur Sprache der „idealistische Pantheismus" des Josiah Royce, und zwar in seiner ethischen Spitze, in die er ausläuft. Von der Unmöglichkeit ausgehend, zwischen Gut und Bös einen inneren Unterschied, sowie ein unwandelbares Moralprincip zu fixiren, beginnt die Ethik des J. Royce mit ausgesprochenem Pessimismus, dessen Voraussetzung hinwieder moralischer Skepticismus ist. „Die moralische Welt ist ein Chaos", sagt er (L'aspect religieux de la philosophie. Critique des bases de la conduite et de la foi), „darum verbanne das Verlangen, diese Quelle aller Täuschungen, und stecke dir kein Ziel als die Ziellosigkeit." Aus den gleichen skeptischen Prämissen, dass sich nämlich ohne petitio principii ein Verpflichtungsprincip gar nicht erweisen lasse, hatte übrigens schon A. J. Balfour (A defence of philosophical doubt, being an essay on the foundation of belief. Lond. 1879) die Nothwendigkeit des Glaubens an ein sittliches Ideal abzuleiten versucht. Auch Royce bleibt beim radikalen Zweifel nicht stehen. Letzterer schlägt vielmehr in Folge der unabweisbaren Nothwendigkeit, den Widerstreit zu schlichten, wie er aus der Unmöglichkeit der Verwirklichung aller möglichen Zwecke entspringt, in Gewissheit um und führt so dennoch zu einem Moralprincip, und zwar zu einer Art „kategorischen Imperativs." Idealistisch-monistische Voraussetzungen gestatten eine noch genauere Formulirung dieses Princips: „Handle so, als ob du zugleich du selbst und dein Nächster wärest", woraus weiter: „Handle als Ein Wesen." Möglich ist ein solches Verpflichtungsprincip natürlich nur unter der Voraussetzung, dass mit Verneinung individueller Willensäusserungen nur Ein allgemeiner Gesammtwille existire. Absolute Willenseinheit, das ist das sittliche Ideal des Pantheismus. Verfasser hebt in scharfer Kritik die Widersprüche hervor, die in diesem Gallimathias versteckt liegen, wie er auch die metaphysischen Grundlagen tadelt, welche wieder auf strengstem Monismus als ihrem Grundsteine ruhen. — Des Weiteren kritisirt Verfasser das System von A. Spir (Esquisses de philosophie critique), welcher neuerdings die Philosophie der Eleaten zu erneuern bestrebt ist. Spir adoptirt das All-Eine des Parmenides und drückt, wie dieser, die Erscheinungswelt zur blossen Scheinwelt, ja geradezu zu einer „Illusion" herab. Den Glauben an die Unsterblichkeit der Seele nennt er einen Irrthum, und zwar einen unmoralischen, weil er dem Egoismus entspringe. „Ein ewiges Bewusstseinsleben", sagt er, „ist die schrecklichste Perspective, die man sich denken kann . . . Wahre Unsterblichkeit kann nur ein unzeitliches und folglich bewusstloses Dasein sein . . . Die wahre Religion und Moralität, d. i. die selbstlose Liebe zum Guten und Wahren, beruhen auf der Anerkennung des individuellen Ichs als eines Anormalen, Illusorischen, Leeren, — sowie unserer Natur als eines in Gott Seienden." Diese Sätze kennzeichnen genugsam Charakter und Tendenz des neuen Eleatismus A. Spir's. — Ein drittes System, dasjenige von Edmund R. Clay (The Alternative, A study in Psychology. Lond. 1882), wird vom Verfasser als „moralischer Dualismus" charakterisirt. — **Lionel Dauriac, De la realite selon le sens commun**

p. 24—66. Eine Abhandlung in drei Theilen: I behandelt den Empirismus und Realismus überhaupt; II gibt eine Analyse des „vulgären Realismus"; III endlich kritisirt letzteren und bespricht sein Verhältniss zum Idealismus. — Der gesunde Menschenverstand optirt ohne Weiteres für den Realismus, wenn er den Sensationen Körper, den Begriffen Dinge unterlegt. H. Spencer beweist bekanntlich die Berechtigung dieses „vulgären" Realismus durch Hervorhebung der „starken" im Unterschiede von den „schwachen" Bewusstseinszuständen. Jene haben ihren Grund in Wahrnehmungen, diese in blossen Erinnerungsbildern. Eine Reise von Paris nach Rom bringt ganz andere Eindrücke hervor, wenn sie in Wirklichkeit auf der Eisenbahn, als wenn sie im Traum unternommen wird; im ersteren Falle haben wir Sensationen („starke" Zustände), im letzteren reproducirte Vorstellungen („schwache" Zustände). Aus dem Wesensunterschied zwischen beiden Bewusstseinszuständen folgt nach H. Spencer sofort die Existenz einer Aussenwelt, und folglich die Berechtigung des Realismus. Die Kritik aber, welche Verf. übt, mündet zuletzt aus in eine idealistische Umschreibung des Realismus, da wir die Dinge selbst nicht erhaschen können, sondern nur ihre Erscheinungen. Wir können nicht aus unserer Haut fahren; zum „Ding an sich" führt aus dem Ich keine Brücke. — **Shadworth H. Hogson, Le monde invisible p. 216—223.** Vortrag über die Grundlagen der Religion, gehalten am 7. November 1887 in London. — **L. Dauriac, Pessimisme et Pessimistes p. 223—240.** Eine Mittelstellung zwischen Optimismus und Pessimismus ist möglich. Zwar ist die Welt weder die beste noch die schlechteste; aber es ist trotzdem besser, sie sei, als sie sei nicht. Und so ist auch unser Leben, worauf schon W. Hurrel Mallock (Is the life worth living?) ausdrücklich hinwies, nicht ganz werthlos. — **V. Egger, Le sommeil et la certitude; le sommeil et la mémoire; examen des théories de M. Delboeuf p. 321—350.** In seinem Buche: „Le sommeil et les rêves, considérés principalement dans leurs rapports avec les théories de la certitude et de la mémoire" (Paris 1885), suchte Delboeuf die Psychologie des Schlafes und Traumes in ihren Beziehungen zur Gewissheit und zum Gedächtniss durch neue Beobachtungen zu bereichern. Die Belauschung des Schlafes wird bei ihm zu einer Untersuchung des Gedächtnisses, während er das Traumleben mit den höchsten Fragen über die Gewissheit in Zusammenhang bringt. Verf. übt strenge Kritik daran und stellt fest: 1) das Kriterium des Träumens ist ein Chaos, Mangel an Zusammenhang und System; das Kriterium des Wachzustandes ist Ordnung und Consequenz; 2) die Träume müssen, trotzdem man sie leichter vergisst als behält, Stetigkeit haben. Eine totale Aufhebung des Bewusstseins während des Schlafes, gänzliche Abwesenheit von Traumbildern, wäre wohl gleichbedeutend mit Tod — ein Satz, den übrigens Ribot (Les maladies de la personalité p. 9) nicht mit Unrecht bekämpft. — **L. Dauriac, Névropathes et aliénés p. 377—384.** Der Arzt A. Cullere schrieb ein Werk (Frontières de la folie, Paris 1888) zur Lösung der Frage: Wo fängt die Verrücktheit, der Wahnsinn an? Eigentlich eine müssige Frage, meint Verf., die gleichwerthig ist mit der folgenden: Wo fängt die Kahlköpfigkeit an? Besser hätte Cullere daran gethan, eine Begriffsbestimmung des Wahnsinns zu liefern. Statt dessen stellt er pathologische Merkmale von einer Elasticität auf, dass im Grunde Niemand auf der ganzen Welt vor der nächsten Gefahr der Verrücktheit sicher ist. — **William James, Ce que**

fait la volonté p. 401—420. — E. Thouverez. L'organisation de la famille et la Ligue française pour le relèvement de la moralité publique p. 420—444. Eine Studie über die Nothwendigkeit der bürgerlichen (nicht der politischen) Gleichstellung der Frauen mit den Männern als eines vorzüglichen Hebels zur Hebung der öffentlichen Sittlichkeit. — **Renouvier, la nouvelle école de droit pénal en Italie p. 444—463.** Kritik des Werkes des Turiner Professors Emilio Brusa: „Sul nuovo positivismo nella giustizia penale. Riflessioni di un criticista che preferirebbe il vecchio" (Torino 1887), worin derselbe den althergebrachten Begriff von Pflicht und Verantwortlichkeit gegen den positivistischen Determinismus der neueren italienischen Strafrechtsschule aufrecht erhält.

3] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, gegründet von Dr. J. H. Fichte und Dr. H. Ulrici, redigirt von Dr. A. Krohn und Dr. R. Falckenberg. Band 93. Halle, Pfeffer 1888.

M. Sartorius, Ruht oder bewegt sich die Erde in Plato's Timaeus? S. 1—25. Verf. beweist, dass Plato den geocentrischen Standpunkt, wonach die Erde als Weltmittelpunkt ruht und auch keine Axendrehung besitzt, nicht nur im Allgemeinen, sondern speziell auch in der vielumstrittenen Stelle Timaeus 40 B. festgehalten hat. Der ganze Streit hängt an dem vieldeutigen Ausdruck: „γῆν . . εἱλλομένην" (l. c.). Das Verbum εἵλλεσθαι bedeutet hier nicht „sich drehen", sondern „sich drängen", und zwar in dem Sinne, dass Plato sich die Erde als ein Ganzes zwar in absoluter Ruhe, die beweglichen Bestandtheile der Erde aber als in einem beständigen Drängen und Ballen um die (Welt-) Axe begriffen denkt. — **Rud. v. Wichert, Nothwendigkeit und Freiheit S. 26—46.** Eine sehr gedankenreiche, schön geschriebene Abhandlung gegen den die Willensfreiheit leugnenden Determinismus. Diese selbst wird bewiesen aus dem Gefühl des Sollens, das mit derselben zwingenden Nothwendigkeit, wie die Denkgesetze, unserem Geiste sich als Wahrheit aufdrängt. — **Egon Zöller, Jacobi und Schleiermacher S. 46—50.** Kurzes Referat über den neuesten Band des von Prof. Axel Nyblæus herausgegebenen schwedischen Nationalwerks: „Den Filosofiska Forskningen i Sverige." — **Ed. v. Hartmann, Das Compensations-Aequivalent von Lust und Unlust S. 50—64.** Eine scharfsinnige Kritik an dem neuesten Versuch G. Simmels, den Pessimismus durch Darlegung von der Unmöglichkeit der Aufstellung einer Empfindungsbilance, welche der vergleichenden Werthschätzung von Lust und Unlust und damit den axiologischen Ueberschlägen des über Werth oder Unwerth der Welt urtheilenden Philosophen zur Grundlage dienen muss, zu widerlegen. — **Julius Döderlein, Warum muss der Raum drei Dimensionen haben? S. 64—84.** Ausgehend von der Bestimmung des Seins als eines „Sich-selbst-habens", müht Verf. sich ab, aus den drei im Begriffe des Seins ruhenden Momenten: „Gedanke, Erscheinung, Verbindung beider zur Herrschaft des Gedankens über seine Erscheinung," als aus ebenso vielen Bewegungen, die Nothwendigkeit der drei Raumdimensionen abzuleiten. Im Begriffe des wirklichen Seins (Sich-habens) liegt 1) das sich selbst bewegende Denken; 2) das aus sich heraustretende Erscheinen; 3) das beide Bewegungen vereinende Bleiben. Mit anderen Worten: Die Kraft muss 1) sich bewegen, 2) die Bewegung bewegen, 3) das Bewegte sich bewegen lassen, also

reflexivum, transitivum, causativum werden lassen; so erst hat sie sich als gleich thätige Kraft wieder, d. h. sie ist. Raum ist nun aber nur durch dreifache Ausdehnung möglich. Denn I. was ist, d. h. was sich hat, muss sich dreimal bewegen: 1) als Gedanke (in sich); 2) als Erscheinung (ausser sich); 3) als Besitz (mit sich). Also II. auch der Raum muss sich dreimal ausdehnen 1) als Länge, die wir denken, an sich; 2) als Breite, die wir sehen, ausser sich; 3) als Tiefe, die wir fühlen, mit sich. (Der bisher noch immer misslungene Versuch, die Nothwendigkeit dreier Raumdimensionen streng zu beweisen, wird hier in einer Form wiederholt, die zwar besser als diejenige Schellings, aber auch so weder begründet in den gemachten Voraussetzungen, noch durchschlagend in der Ableitung ist.) — **J. Mainzer, Einige neuere Schriften betreffend Kants Erkenntnisslehre S. 84—116.** — **H. Siebeck, Die Anfänge der neueren Psychologie in der Scholastik S. 161—216.** Die Speculation der Scholastik bezeichnet nicht Stillstand, sondern nur verlangsamten Fortschritt, was am meisten in der psychologischen Forschung hervortritt. Für die Psychologie hat die zweite Hälfte der Scholastik, d. h. die diesseits der abschliessenden Systematik des Aquinaten liegende Entwickelung einen Bestand an neuen Problemen, Untersuchungen und Abschlüssen geschaffen, dem man nur die formal scholastische Verkleidung abzustreifen braucht, um darin die directe und unentbehrliche Vorarbeit für die Psychologie seit dem 16. Jahrhundert zu erkennen. Diese Keime des Neuen werden einzeln hervorgehoben, sie finden sich zumeist in der Franziskanerschule. — **C. Hartenstein, Ueber die Lehren der antiken Skepsis, besonders des Sextus Empirikus, in Betreff der Causalität S. 217—279.** Eine sorgfältige Darstellung und gründliche Prüfung alles dessen, was der Skepticismus über den Causalitätsbegriff, diesen Mittelpunkt aller Metaphysik und zugleich „Heimath des Skepticismus", und weiterhin über die damit zusammenhängenden Begriffe des „Werdens" und der „Veränderung" vorgebracht hat. Da in Sextus Empiricus die ganze Errungenschaft der Skepsis sich sozusagen angesammelt hat, so werden zumeist seine Argumente berücksichtigt, systematirt und analysirt. Zum Schluss wird der antike mit dem neueren Skepticismus Hume's kritisch verglichen. — **Chr. Gross, Die Gleichheit der Subjecte S. 269—306.** Eine logische Untersuchung über die Einheit der Subjecte in Bezug auf ihre physische und psychische Organisation. „Subject" bedeutet hier jedes Wesen, das Vorstellungen hat und insofern es Vorstellungen hat. Das Princip von der Gleichheit der Subjecte, das Schleiermacher, Beneke und Ueberweg bereits ausgesprochen haben, wird bewiesen 1) aus der psychologischen Erfahrung (allgemeine Annahme von Dingen ausser uns); 2) aus der Physiologie (Specifische Sinnesenergien); 3) aus der Logik (Denkgesetze, Denkformen sind bei allen Subjecten gleich). —

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Natur und Offenbarung. Bd. XXXIV. Münster, Aschendorff. 1888. Heft 1—6.

Hagemann, Menschen- und Thierseele S. 1—15. Nach einer kurzen Uebersicht über die wunderbaren Instinctthätigkeiten der Thiere, in denen sich In-

telligenz wiederspiegelt, werden die Hauptunterschiede gebührend hervorgehoben, welche trotz alledem zwischen Mensch und Thier eine unüberbrückbare Kluft ziehen. Nicht zu den allerletzten Unterschieden gehört die articulirte Sprache als Dolmetscherin von Allgemeinbegriffen. Der Mangel einer solchen Sprache beim Thiere beweist, dass es nicht abstrahiren, also auch keine allgemeinen Begriffe bilden kann — ein Mangel, der auf Unvernünftigkeit und Nichtgeistigkeit der Thierseele zurückschliessen lässt. Der wesentlichste Unterschied gründet aber darin, dass nur der Mensch ein selbstbewusstes und selbstmächtiges, d. h. persönliches Wesen ist. Es ist klar, dass so grosse Grundverschiedenheiten nicht bloss etwa die Oberfläche berühren, sondern zurückgreifen müssen in's innerste Seelenwesen, so dass zwischen Menschen- und Thierseele selbst ein grundwesentlicher Unterschied angenommen werden muss. — **J. Pohle, Neue Untersuchungen über die Vielheit bewohnter Welten mit besonderer Berücksichtigung einiger Schwierigkeiten gegen die Annahme von vernünftigen Astralwesen auf den bewohnten Himmelskörpern S. 139—152; S. 287—300; S. 411—426.** Nachdem Verf. bereits in Bd. XXXIII (1887) die mehr formellen Bedenken gegen die Annahme bewohnter Welten im Raume beseitigt, den Begriff der Bewohnbarkeit und des organischen Lebens im Allgemeinen philosophisch begrenzt und an den neuesten Ergebnissen der Biologie wissenschaftlich bewährt hat, geht er hier dazu über, die philosophischen Argumente zu Gunsten der wahrscheinlichen Existenz von ausserirdischen Vernunftwesen aus dem höchsten Weltzweck, aus der Weisheit und Allmacht Gottes, endlich aus der Ruhlosigkeit des Menschengeschlechtes zu entwickeln und die dagegen von Neueren erhobenen Einwendungen Punkt für Punkt zu widerlegen.

2] Tübinger **Theologische Quartalschrift.** Bd. 70. Heft I. (1888). **C. Th. Isenkrahe, Zur idealistisch-realistischen Streitfrage S. 3—33.** Der durch seine frühere Schrift (Idealismus oder Realismus? Leipzig 1883) als Vertheidiger des Realismus bekannte Verf. bekämpft scharf den erkenntnisskritischen Weg, auf dem jüngst E. L. Fischer (Grundfragen der Erkenntnisstheorie, Mainz 1887), den Idealismus zu überwinden trachtete. Gegen denselben wendet er ein, dass man auf keinem erkenntnisskritischen Wege zum Realismus gelangen könne, sondern dann vielmehr ewig im Idealismus stecken bleiben müsse. Nur der scholastische Standpunkt eines ungeschminkten „Dogmatismus", der die Erkenntnissinhalte und Erkenntnissmodi kritiklos nach ihrem ganzen Bestande acceptirt und darauf weiterbaut, helfe aus der Verlegenheit. Nur müsse die scholastische Forderung eines allgemeinen Wahrheitskriteriums, d. i. der Evidenz, welche schon versteckter Weise den Idealismus involvire, ebenfalls fallen gelassen werden.

3] **Humboldt, Monatsschrift für die gesammten Naturwissenschaften,** herausgegeben von Dr. O. Dammer. Stuttgart, F. Enke. **VI. Jahrgang (1887). R. Keller, Entstehung der Arten durch Hybridation S. 101 f.** Nicht nur die Auslese im Kampfe ums Dasein oder die Isolirung etc., auch die Bastardirung der Organismen soll zur Entstehung der Arten führen können. Verf. ist klug genug, seinen Satz auf das Pflanzenreich einzuschränken. Als „Beweise" fungiren ausgesprochene, bis zur Verwechselung führende Aehnlichkeiten zwischen Arten und bestimmten Hybriden aus der

Familie der Brombeeren, Rosen, Habichts- und Fingerkräuter. „Eine Vergleichung namentlich der künstlichen Bastarde mit natürlichen Species", meint Verf., „liesse der Thatsache, dass der Bastard den Werth einer Art erwerben kann, eine noch viel breitere Grundlage geben". — **Aug. Heller, Philosophiae naturalis principia mathematica S. 169—172.** Eine Betrachtung zum 200jährigen Gedächtniss Newtons. — **A. Gruber, Die Urahnen des Thier- und Pflanzenreichs S. 254—257; S. 296—298.** Vf. glaubt in den dem Reiche der Protozoen angehörigen Flagellaten oder Geisselträgern Urahnen der Organismenwelt erblicken zu sollen; nicht als ob der Flagellatentypus diejenige Form wäre, in der zuerst das organische Leben auf Erden auftrat: die einfachste Gestaltung und Lebensthätigkeit zeige sich jedenfalls bei den Rhizopoden mit dem nach allen Richtungen zerfliessenden Protoplasma (Scheinfüsse). Die Geisselbewegung sei aber eine vollkommenere physiologische Leistung als die amöboide und könne mit Bestimmtheit aus der letzteren abgeleitet werden. — **C. Düsing, Die Weiterentwickelung des Darwinismus S. 417—423.** Zwei Thatsachen vermochte der Darwinismus bislang nicht zu erklären: 1) dass bei der Entstehung neuer Arten nicht immer die ganze Art, sondern nur ein Theil eine Umwandlung erfuhr, während der andere Theil nach Ausweis der Verzweigung der Stammbäume oft eine ganz andere Entwickelung einschlägt, und zwar auch da, wo keine geographische Barrière plötzlich abschnürend dazwischentrat; 2) dass künstlich gezüchtete Varietäten untereinander fruchtbar bleiben, natürliche aber nicht. Warum herrscht zwischen den natürlichen Arten Sterilität? Zur Lösung dieser zwei Schwierigkeiten hat Romanes eine eigene Hypothese der „physiologischen Selection" oder „Absonderung des Passenden" ersonnen, wonach beim Auftreten einer Variation sich sofort auch eine Sterilität, resp. Verminderung der Fruchtbarkeit der neu variirten Thiere einstellt. Es entsteht so eine „physiologische Barrière, die ebenso wirksam ist, wie tausend Meilen Ocean" (S. 422). Diese willkürliche Hilfshypothese (die wievielte im grossen Hypothesennetz?) erklärt Verf. nicht nur für einen „bedeutenden, sondern auch wichtigen Fortschritt des Darwinismus." — **VII. Jahrgang (1888). Kräpelin, Psychologische Forschungsmethoden S. 12—14.** Zwei grosse Richtungen stehen sich in der Psychologie nach Princip und Methode gegenüber: Die erste nimmt eine immaterielle, selbständige, vom Körperlichen loslösbare Seele an. Dieser Grundlage entspricht die Methode der Selbstbeobachtung, welche in der Identität von Beobachter und Beobachtungsobject eine beständige Fehlerquelle besitzt und durch die sog. „Erinnerungsmethode" nur unvollkommen verbessert werden kann. Eine andere Methode besteht im psychophysischen Experiment und untersucht das Seelenleben nach Weise der exacten Forschung. Ihre Ergebnisse sind seit Weber, Volkmann, Fechner erstaunlich und mehren sich täglich, besonders durch die Forschungen Wundt's. (Wir fragen: Kann diese Methode von der Selbstbeobachtung gänzlich absehen? Und hat dieselbe etwa die Seele überflüssig gemacht?).

Miscellen und Nachrichten.

Das Gehirn Gambetta's, dessen anatomische Untersuchung bereits 1886 durch Chudzinski und Duval in Paris vorgenommen worden war [1]), wurde jüngst von Manouvrier mit dem Gehirn des berühmten Demographen Bertillon verglichen. Das Untersuchungsergebniss ist für Physiologie wie Psychologie von gleich hohem Interesse [2]).

Vor Allem ist die auch von anderer Seite schon öfters geltend gemachte Thatsache bestätigt, dass zwischen Gehirnmasse und psychischer Leistung (Intelligenz) kein nothwendiger Causalzusammenhang besteht. Wiewohl Gambetta ein hervorragender Geist, kühner Politiker und feuriger Redner war, so stand dennoch sein Gehirn, sowohl hinsichtlich seiner Masse wie seiner ganzen Skulptur, weit hinter demjenigen Bertillons, ja mit Bezug auf das Gewicht (Masse) sogar hinter dem Durchschnittsgehirn der gewöhnlichen Pariser Bevölkerung zurück. Trotz der grösseren Statur Gambetta's — grössere Gestalt bedingt nämlich auch grössere Hirnmasse — wog sein Gehirn nur 1294 gr., gegenüber 1398 gr. des viel kleineren Bertillon und gegenüber 1357 gr. Hirngewicht des Alltags-Parisers. Unter solchen Umständen erhebt sich die Frage, ob die geistige Entwickelung grosser Männer, Naturforscher, Politiker, Philosophen etc. überhaupt an ein bestimmtes Hirngewicht gebunden sei, oder ob gelehrte Köpfe auch mit geringerer Gehirnmasse auszukommen vermögen. In dieser Hinsicht ist es von Interesse zu erfahren, dass unter 45 berühmten Männern, deren Gehirn direct gewogen wurde, drei hinter dem Durchschnittswerth zurückblieben: der Physiologe G. Harless, der Bildhauer Senzel und der Staatsmann Gambetta. Von 35 weiteren Celebritäten, deren Hirne zwar nicht unmittelbar abgewogen, aber aus den Schädelcapacitäten annähernd berechnet werden konnten, blieben sechs unter dem mittleren Gewicht: der Aumonier Ludwigs XIV., Bischof Roquelaure, der Antiquar De Terrin aus Arles, der Dichter Alxinger, der Bildhauer Cerachi und der österreichische General Wurmser. „Dies beweist", bemerkt Manouvrier selber, „dass man Bischof, General, Bildhauer etc. sein kann, ohne ein grosses Hirn zu besitzen; dass man,

[1]) Cf. Bulletin de la Société de l'Anthropologie de Paris 1886.

[2]) Cf. Chudzinski et Manouvrier, Description du cerveau de Bertillon, Paris 1887; cf. Revue philosophique de la France et de l'Etranger No. 4. p. 45 suiv. Paris 1888.

wie Gambetta, gewandter Advokat, Parlamentarier, Minister, Parteiführer werden kann, ohne alle Eigenschaften eines vollkommenen Gehirns zu haben“ [1]). In der v. Bischoff'schen Sammlung befinden sich ebenfalls Gehirne von 15 berühmten Gelehrten; davon sind diejenigen dreier hochberühmter Anatomen an Gewicht dem gewöhnlichen Negergehirn gleich (= 1232 gr.); ein anderes wiegt gar nur 1207 gr. „Dagegen gehören die schwersten von mir beobachteten Gehirne,“ sagt v. Bischoff, „von 1650, 1678, 1770, 1925 gr. gewöhnlichen und unbekannten Arbeitern an. Das schwerste, ganz authentisch gewogene Gehirn von 2222 gr. fand Rudolphi bei einem ganz unbekannten Menschen, Namens Rustan [2]). Bekannt ist, dass auch der berühmte Maler Raffaele Sanzio eine unter dem mittleren Gewicht stehende Gehirngrösse besass. Aus solchen Thatsachen folgert R. Wagner, dass „die absoluten und relativen Hirngewichte in Bezug auf Geistigkeit keine sicheren Schlüsse, eher negative Resultate im Verhältnisse zu den bisherigen Ansichten ergeben,“ sowie dass die innerhalb der Grenzen 1100 bis 1500 gr. liegenden Schwankungen „ohne auffallende Bedeutung für die psychische Entwickelung der Individuen zu sein scheinen“ [3]). Etwas vorsichtiger freilich drückt v. Bischoff sich aus, wenn er sagt, dass „die Hirngewichte mehr oder weniger berühmter und ausgezeichneter Gelehrten keineswegs als Gegenbeweise gegen die Congruenz von Hirngewicht und geistiger Befähigung und Leistung betrachtet werden können, da in der That die meisten derselben auch das Mittelgewicht überschreiten; allein ebenso wenig können dieselben als directe und unmittelbare Beweise für die Uebereinstimmung der Masse des Gehirns mit seiner psychischen Leistung angeführt werden.“ Mit anderen Worten also lässt sich das wissenschaftliche Facit so ziehen: Aus dem Gehirngewicht als solchem lässt sich, von Fällen der Mikrokephalie abgesehen, weder für noch gegen das Vorhandensein hoher geistiger Begabung ein sicherer Schluss ziehen. —

Ein gleiches Missverhältniss, wie hinsichtlich der Masse, zeigte sich bei Vergleichung der Gehirne Gambetta's und Bertillons auch in der allgemeinen Form und Skulptur. Das kleine Gehirn, von wesentlicher Wichtigkeit für eine normale und zusammengeordnete Bewegung der Glieder, war zwar bei Gambetta besser entwickelt als bei Bertillon, woraus man von gewisser Seite schon die Lebhaftigkeit der Gebärden und die Beweglichkeit des Redners erklären wollte, obgleich dieser Deutung die Thatsache

[1]) Revue philosophique l. c. p. 454.

[2]) Vgl. Joh. Ranke, Der Mensch Bd. I. S. 540. Leipzig 1886. „Negergehirne“, d. h. solche unter 1300 gr., finden sich auch bei Europäern; nach den Wägungen v. Bischoffs erreichten unter 341 deutschen Frauen sieben nicht einmal das Mittelgewicht des Gehirns der Buschweiber (= 997 gr.) A. a. O. S. 539.

[3]) Ranke op. cit. a. a. O.

entgegensteht, dass auch Bertillon Bewegung liebte, ja selbst ermüdende Fusstouren nicht scheute. Allein der Stirnlappen des Grosshirns, in dessen graue Rindensubstanz die bewussten psychischen Leistungen verlegt werden müssen, war bei Ersterem nicht nur absolut kleiner als bei Letzterem, sondern auch im Vergleich zur ganzen Hirnmasse: Bertillon repräsentirte im Sinne reicherer Gehirnentwickelung den edleren sog. „Frontal-Typus", Gambetta hingegen den besonders bei Mördern vielfach angetroffenen „temporo-parietalen", welchen Bordier durch die berühmte Formel psychisch deuten zu können glaubt: „Moins de reflexion et plus d'action." Hingegen zeichnete sich der an und für sich kleine Stirnlappen Gambetta's, nicht zwar im Vergleich zu Bertillon, hinter dem er abermals zurückstand, wohl aber im Vergleich zu dem Durchschnittsgehirn der Pariser, durch reiche Faltungen und Windungen aus. Insbesondere die Broca'sche Windung, die bekanntlich als „Sprechcentrum" oder als Sitz der articulirten Sprache angesprochen wird — Verletzung dieser Region ruft „Aphasie" hervor — war so gut entwickelt, dass sich neben den gewöhnlichen Faltungen noch eine besondere Luxusfalte (pli de luxe) vorfand[1]). Auch Rüdinger schon hatte gefunden, dass die dritte untere Stirnwindung der linken Gehirnhemisphäre, die sog. „Broca'sche Windung", bei Männern, die sich im Leben als ausgezeichnete Redner hervorgethan hatten, ausserordentlich reich entwickelt war: ein Ergebniss, das andrerseits aber wieder durch die Thatsache verdunkelt wird, dass derselbe Rüdinger das Gehirn der Frauen, welche (mit Joh. Ranke zu sprechen) „sich doch im Leben vor den Männern meist durch eine grössere Zungenfertigkeit und grössere und ununterbrochenere Inanspruchnahme ihres »Sprechcentrums« unterscheiden," wie in der allgemeinen Skulptur, so auch hinsichtlich der Broca'schen Stirnwindung weniger ausgebildet fand[2]). Ueberhaupt muss hervorgehoben werden, dass die Wissenschaft bezüglich der Localisirung der Gehirnfunctionen kaum über die ersten Anfänge hinaus ist. Gleichwie man heute die Gall'sche „Phrenologie" als wissenschaftlichen Aberglauben verlacht, so wird man in zwanzig Jahren vielleicht auch die bestimmte psychische Leistungen an bestimmte Gehirnregionen bindende Localisirungstheorie eines Broca, Hitzig, Fritsch etc., welche man spottweise schon eine „Landkartenzeichnung auf der Grosshirnrinde" genannt hat, als naiven Humbug verspotten. In der That hat Exner bereits eine ganz neue Localisirung der Gehirnfunctionen versucht, indem er nachwies, dass die ganz bestimmten Bewegungs- und Sinnesfunctionen vorstehenden Rindenfelder nicht „landkartenartig" beisammen, sondern in isolirten „psychomotorischen und psychosensorischen Centren" über die ganze Hirnrinde da und dort zerstreut liegen.

[1]) Revue philosophique p. 459.

[2]) Joh. Ranke, Der Mensch Bd. I. S. 514.

Alle diese Resultate beweisen wohl genugsam, wie weit eine psychische Deutung der Gehirnqualitäten, sowie eine auf die Gehirnphysiologie basirte Psychologie von der Vollkommenheit einer Wissenschaft noch entfernt ist. Es hat sich herausgestellt, dass selbst glänzende Geistesgaben mit einer relativ unvollkommenen Gehirnorganisation vereinbar sind. Wissenschaftlich steht nur so viel fest, dass es, um wieder mit J. Ranke zu reden, „noch nicht gelungen ist, die höchsten psychischen Fähigkeiten, Wille und Bewusstsein, im Gehirn weiter zu localisiren, als dass ihre ungestörten Kundgebungen an ein ungestörtes physiologisch-anatomisches Verhalten der grauen Rinde des Grosshirnes gebunden erscheint“ (a. a. O. S. 534). Im Grunde nur eine empirische Bestätigung des uralten scholastischen Satzes, dass die Menschenseele nicht neben oder über dem Leibe wohnt, sondern ihn als Wesensform innerlich ergreift, formt und so gestaltet, dass nur Eine Natur, Ein Wesen, Eine Substanz aus der Synthese beider hervorgeht. Wie man sieht, geht der Materialismus auch hier wieder leer aus.

(Dr. Pohle.)

Nekrolog.

Mit tiefem Schmerz bringen wir unseren Lesern die Trauerkunde von dem seligen Hinscheiden unseres Mitarbeiters Herrn Dr. Matthias Joseph Scheeben, Professors am Erzbischöflichen Priesterseminar in Köln, welcher am 21. Juli 1888 an den Folgen einer Lungenentzündung in einem Alter von 53 Jahren zu Köln gottselig im Herrn entschlief. Geboren zu Meckenheim am 1. März 1835, empfing der Verblichene, nach glänzender Vollendung seiner humanistischen und academischen Studien am Marzellen-Gymnasium zu Köln sowie an der Gregorianischen Universität zu Rom, am 18. December 1858 in der ewigen Stadt die hl. Priesterweihe. In die Heimath zurückgekehrt, ward er 1859 zunächst Rector und Religionslehrer in Münstereifel, von wo er bereits den 25. Sept. 1860 als Professor der Dogmatik nach Köln berufen wurde. Beinahe ein ganzes Menschenalter hindurch wirkte Scheeben in dieser wichtigen Stellung, überallhin reichen Segen verbreitend. Als Theologe und Dogmatiker war er vielleicht der speculativste Kopf, den Deutschland seit lange gesehen. Sein Handbuch der Dogmatik, in welchem ein gut Stück Philosophie steckt, dürfte für lange Zeit eine schier unerschöpfliche Fundgrube theologischer Speculation bleiben. Gegen das Ende seines Lebens beschäftigten ihn viel heraklitische und pythagoräische Studien, zu denen Freiherr von Thimus ihm den Anstoss gegeben hatte. Die Redaction des „Philosophischen Jahrbuchs“ trauert an der Bahre eines berühmten Theologen, genialen Mitarbeiters, lieben Freundes und treuen Rathgebers. Sein Andenken sei gesegnet immerdar!

Gottesbeweis oder Gottesbeweise?

Von Prof. Dr. C. Gutberlet.

Unter diesem Titel veröffentlicht der in philosophischen Kreisen rühmlichst bekannte Dr. K. Braig[1]) einen sehr schätzenswerthen Beitrag zur Begründung der theistischen Weltanschauung. Wie er mit Recht hervorhebt, ist der Beweis für das Dasein Gottes die brennende Frage der Gegenwart, welche die sorgfältigste Behandlung seitens der philosophischen Speculation verdient. Der Wichtigkeit des Gegenstandes entsprechend wendet der Verfasser dann alle Sorgfalt auf, den speculativen Beweis so präcis und systematisch als möglich zu führen.

I. Der Gottesbeweis

bekommt bei Braig eine dreifache Fassung, aber so gegliedert, dass die vorhergehende Stufe die Vorbedingung der folgenden wird, und sich ein adaequater Beweis erst aus ihrer Verbindung ergibt. Er unterscheidet nämlich Ontologie, Nomologie und Teleologie des Weltseins und schliesst aus diesen Momenten auf den unbedingten, denkenden, persönlichen Weltgrund. Er fasst diese Beweise selbst übersichtlich so zusammen:

1. Obersatz: Jedes Seiende, soweit die Wahrnehmung im Reiche des Materiellen, Lebendigen und Geistigen dringen mag, existirt auf Grund und in Kraft von anderen Seienden, welche seine reale Voraussetzung bilden.

Untersatz: Alle Seienden zusammen können nicht existiren auf Grund und in Kraft einer andern, in gleicher Linie der Bedingtheit liegenden Seinsposition. Denn welche concrete Realform im Bereiche des dreigetheilten Weltseins man nehmen möchte zum

[1]) Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Würdigung neuer und neuester apologetischer Richtungen in Briefen an den hochw. Herrn Prof. Dr. Const. Gutberlet. Stuttgart. Metzler 1888.

letzten Sein, das die gesetzte Allheit vollzählig machen würde: immer müsste das letzte „Andere" gedacht werden können ohne Grund und existiren können ohne reale Voraussetzung.

Schlusssatz: Es muss somit angesichts der ausnahmslosen Bedingtheit des wirklichen Daseins ein Etwas existiren, welches zu seiner Existenz der Voraussetzung eines Andern nicht bedarf: ein Etwas, welches schlechthin unbedingt, einfach und durch sich ist — unverursacht, unveränderlich, immer seiend, nothwendig, an sich selbst genügender Realgrund und durch sich selbst wirksame Ursache. Dieses Etwas ist das Absolute.

2. Obersatz: Jedes Seiende, soweit die Wahrnehmung im Reiche des Materiellen, Lebendigen und Geistigen dringen mag, ist gesetzmässig bedingt; die Bedingtheit der Welt hat die unverletzliche Form der Weltordnung, des Seinsgesetzes.

Untersatz: Gesetz und Ordnung, mögen die Worte als beharrende Formen des physischen oder des ethischen Verhaltens verstanden werden, mögen sie auf dem physischen Gebiet ihren ursprünglichen und auf dem ethischen einen übertragenen Sinn haben oder umgekehrt — Gesetz und Ordnung sind nicht anders fassbar denn als Ausdruck des Sammelns von Vielheiten zu Einheiten, des Verbindens von Einheiten zu Einheitsgruppen. Sie sind in dem materiellen wie in dem lebendigen und geistigen Sein nicht anders wirklich denn als der sichtbare Erfolg eines Scheidens und Unterscheidens, welches die Formen des natürlichen Soseins und die Verhältnisse ihres Zusammenseins vorausgewirkt hat.

Schlusssatz: Soll also der Absolute der zureichende, einzige und allgenügende Weltgrund sein, dann muss er, indem er die Gesammtheit des Bedingten dem Sein nach bewirkt, auch die Form der Bedingtheit, die Weltordnung, die Unterschiede ihrer Elemente und die gesetzmässigen Einheiten aller Unterschiede bewirken. Folglich muss der Weltgrund selber Unterscheider, Denker und Ordner sein.

3. Obersatz: Jedes Seiende, soweit Wahrnehmung und Gedanke dringen mögen im Reiche des Materiellen, des Lebendigen und des Geistigen, ist zweckmässig entweder als Mittel einem höheren unter- oder als Glied einem harmonischen Zusammen eingeordnet.

a) Die mechanische Constitution der Materie in den kleinsten Theilchen und im grossen Ganzen ist passive Zweckmässigkeit.

b) Die Phänomene des Organischen zeigen instinctive Zielstrebigkeit.

c) Die Energie der freien, religiös-sittlichen Persönlichkeit ist selbstbewusstes und selbständiges Zweckhandeln einem letzten Ziel und höchsten Ideal gemäss.

Untersatz: Nun aber fordert a) die Gestaltbarkeit der Materie eine Intelligenz, durch welche die wirklichen Gestaltungen vorausbestimmt und den Seinselementen als Zwecke eingeschaffen sind;

b) die Zielstrebigkeit eine Intelligenz, durch welche jedem Lebewesen der Grundriss seines Organismus vorgezeichnet, der Plan für den organischen Aufbau vorgeschrieben und in der vollendeten Gestalt der das Wachsthum und den Bildungsgang leitende Lebens- und Thätigkeitszweck festgestellt ist;

c) die freie Zweckthätigkeit und das religiös-sittliche Selbstbewusstsein des Menschengeistes eine Intelligenz, durch welche die sämmtlichen Möglichkeiten der freien Entschliessungen vorausgewusst, in dem Vollkommenheitsideal dem freien Streben ein Zielpunkt gegeben und so der menschlichen Persönlichkeit ihr Daseinszweck geoffenbart ist.

Schlusssatz: Also muss der Absolute, soll er zureichender, einziger und allgenügender Weltgrund sein, indem er die Gesammtheit des Bedingten bewirkt und die Form der Bedingtheit als Gesetzlichkeit ordnet, auch den Sinn der ganzen Anordnung, die allumfassende Zweckmässigkeit bestimmen. Folglich ist Gottes Schaffen absolute Zweckthätigkeit. Und weil ihre, der absoluten Weisheit Schöpfung sich gliedert: a) als Kunstwerk der unbelebten Mechanik in den Seinselementen und den Seinsmassen; b) als das Kunstwerk der belebten Mechanik in den Organismen; c) als das Kunstwerk des freien Geistes in der menschlichen Persönlichkeit, welche den Gedanken ihres Ursprungs als Ziel ihrer Selbstbestimmung in sich trägt — darum muss der Urheber der Natur und Geisterwelt geistig-sittliche, selbstbewusste Persönlichkeit, darum muss Gott der Seiende durch sein Wesen, der Denkende durch sein Wesen, der Freie durch sein Wesen, darum muss er die absolute Person sein.

Wenn wir dieser Beweisführung, welche im Einzelnen mit vieler speculativen Schärfe und reichhaltiger Benutzung der bezüglichen empirischen Thatsachen durchgeführt ist, unsere volle Anerkennung nicht versagen können, so wird uns die Lösung unserer eigentlichen Aufgabe weniger leicht. Der Herr Verf. hat uns die sehr ehrenvolle

Aufgabe zugewiesen, über das eigentliche Thema seiner Schrift: „Ob Gottesbeweise oder Gottesbeweis“ zu entscheiden. Die hohe Anerkennung, die ein Mann von solcher philosophischen Begabung damit meiner „Theodicee“ zu Theil werden lässt, hat mir um so mehr Trost bereitet, als meine ernsten Bestrebungen, die Gottesbeweise auf festere Grundlagen zu stützen, als es meistens geschieht, nicht überall das nöthige Verständniss gefunden. Ich würde freilich Unrecht thun, wenn ich nicht zufrieden sein wollte mit dem zustimmenden Urtheile so Mancher, welchen eine tiefere Speculation Bedürfniss ist. So ehrenvoll nun auch das mir vom Verf. zugedachte Schiedsrichteramt auf der einen Seite ist, so schwierig wird es andererseits, da ich eventuell gegen mich selbst entscheiden muss. Nemo judex in propria causa. Doch will ich versuchen so objectiv als möglich die Frage zu lösen, was um so leichter sein dürfte, als im Wesentlichen zwischen dem einen Beweis des Verfassers und den vier des hl. Thomas, welchen ich mich angeschlossen habe, kein Unterschied besteht. Wenn der Verf. die Einheit der Beweise so auffasst, dass die Vielheit zu einem und demselben Ziele hingeordnet ist, ähnlich wie die vielen Beweise für den pythagoräischen Lehrsatz im Grunde nur einen Beweis darstellen, so habe ich dagegen mit meinen vielen Beweisen nicht so viel einzuwenden. Ueberhaupt war es nicht meine Absicht, viele von einander unabhängige Beweise zu liefern; im Gegentheile war ich mir des gegenseitigen Ineinandergreifens der Beweise recht wohl bewusst. Ein jeder Beweis sollte nicht unabhängig von jedem andern, sondern vollständig sein. Ich wollte meinen Lesern nicht dieselbe Verlegenheit bereiten, in der ich mich oft in meinen Studienjahren befand. Man bewies in den Lehrbüchern die Existenz Gottes unter verschiedenen Merkmalen z. B. einer ersten Ursache, eines „ens a se“, einer Intelligenz. Wenn es aber später darauf ankam, das Wesen Gottes zu bestimmen und den Pantheismus zu widerlegen, hatte man, wie es scheint, vergessen, was man eigentlich bewiesen hatte; man nahm nun Wesensmerkmale, welche aus den Gottesbeweisen sich gar nicht von selbst ergaben. Es kam mir fast lächerlich vor, ein langes und breites nachzuweisen, dass ein nothwendiges, durch sich seiendes Wesen existiren muss, — dies leugnet ja kein Pantheist — aber so wenig besorgt war um den strengen Nachweis, dass die Welt nicht jenes Wesen sein kann. Ich will damit gegen Niemanden einen Tadel, sondern nur eine Thatsache aussprechen, die vielleicht in meiner

Individualität ihren Grund hat. Im Uebrigen dürfte es für jeden Philosophen zweckdienlich sein, sich eher skeptisch als zu leichtgläubig den Beweisen gegenüber zu verhalten und bei seinen Lesern und Zuhörern nicht zu viel intellectuelle Bereitwilligkeit vorauszusetzen. Für mich war die entgegengesetzte Voraussetzung, welche in individuellen Anlagen ihre eigentliche Quelle hatte, der Grund, warum ich alle einzelnen Gottesbeweise soweit zu führen suchte, dass der Gottesbegriff, d. h. der Begriff eines persönlichen von der Welt unterschiedenen unendlichen Geistes, deutlich hervortrat oder doch leicht daraus abzuleiten war. Ich konnte es nicht über mich bringen, Beweise zu reproduciren, von denen ich nicht selbst überzeugt war; ich hielt es für Verrath am Heiligsten, da wo es sich um Feststellung des Allernothwendigsten handelt, mit dialektischer Gewandtheit und Gelehrsamkeit zu prunken, statt solide überzeugende Beweise zu bringen.

II. Die Gottesbeweise.

In der Streitfrage also, die uns hier beschäftigt, kommt es wesentlich darauf an, ob die von mir im Anschluss an den hl. Thomas[1]) dargelegten und im Lichte der gegenwärtigen Naturkenntniss eingehender begründeten Beweise stichhaltig sind oder nicht. Es gereicht mir zur Freude, dass die Schwierigkeiten, welche sich gegen dieselben erheben lassen, gerade von einer so wohlwollenden und berufenen Seite erhoben werden. So finde ich Gelegenheit, sine ira et studio einige Punkte in den Gottesbeweisen klarer zu stellen.

1. Der Gottesbeweis aus der Bewegung.

Ueberzeugt, dass mit dem πρῶτον ἀκίνητον des Aristoteles die Existenz Gottes nicht bewiesen ist, habe ich darzuthun gesucht, dass der unbewegliche Beweger als Geist, als freier unendlicher Geist gefasst werden muss. Unter Anderem berufe ich mich auf die Zeitlichkeit der Weltbewegung. Dagegen bemerkt der Verfasser „Sie sagen: Die Weltbewegung ist nicht immer seiend, sondern hat angefangen in einem bestimmten Momente. Von Ewigkeit her gab es aber nun unendlich viele Momente, da sie hätte anfangen können. Folglich muss den bestimmten Moment des Beginnens Gott gewusst und aus den unendlich viel möglichen den passenden Moment frei gewählt haben. Also muss er, um dies zu

[1]) Cf. S. Thom. p. 1. qu. 2. art. 3.

können, persönlicher Geist sein. — Dem entgegen darf doch mit Augustinus gefragt werden: gab es ein Dann, als es eine Zeit noch nicht gab? Was sind die unendlich vielen möglichen Momente? Zeitatome. Eine leere Zeit vor der zeitlichen Welt ist gar nicht! Theile der Ewigkeit? Die Ewigkeit hat keine Theile!"

Um alle Schwierigkeit zu beseitigen, die in der Zeit vor der jetzigen Welt liegt, brauchen wir nur vom Jetzt auszugehen. Wenn es gewiss ist, dass die Welt nicht von Ewigkeit ist, dann ist auch gewiss, dass sie später anfangen konnte und früher, als sie thatsächlich angefangen hat. Nehmen wir an, sie bestehe jetzt 100 000 Jahre, dann konnte sie auch vor 100 001 Jahren, d. h. um 1 Jahr früher, oder vor 99 999 Jahren, d. h. 1 Jahr später anfangen, als sie thatsächlich angefangen hat. Ein Dann konnte es allerdings nicht geben, wenn es noch keine Zeit gab; es giebt aber eine wirkliche und eine rein mögliche Zeit; erstere kann nur bei wirklicher Weltbewegung bestehen, letztere auch bei möglicher Weltbewegung. Dem entsprechend ist auch das Dann ein zweifaches: ein wirkliches, ein reales Geschehen, das als Zeitbestimmung dient, und ein mögliches, was einen Abschnitt oder einen Moment in der möglichen Zeit bezeichnet. Freilich wird dadurch, dass ich in der möglichen Zeit ein Dann fixire, dasselbe meist ein wirkliches, weil ich es zu realer Zeit in Beziehung setze: ebenso wie in dem ideellen Raume unzählige Punkte fixirt werden können. Das Dort wird aber ein reales, sobald es zu einer oder überhaupt zum wirklichen Raum, zur existirenden ausgedehnten Welt in Beziehung gesetzt wird.

Wer also die Zeitlichkeit der Weltbewegung zugibt, der muss zugeben, dass sie früher oder später anfangen konnte. Aristoteles folgerte gerade die Nothwendigkeit der ewigen Weltbewegung aus der Unmöglichkeit, dass es vor dem Anfange der Zeit schon Zeit gegeben hätte. Er argumentirt: Wäre die Welt nicht von Ewigkeit, so gäbe es ein Früher. Wo früher und später ist, da ist Zeit; vor der wirklichen Welt gab es aber keine Zeit. Diese Beweisführung lässt sich lediglich durch die Unterscheidung zwischen ideeller und wirklicher Zeit entkräften. Ist also die Zeitlichkeit der Weltbewegung zugegeben, so folgt ganz evident, dass der Anfang ihrer Existenz frei vom Weltbeweger bestimmt werden musste. Derselbe muss also frei, muss erkennend, Geist sein. Ein freier Geist aber, der ohne im Mindesten sich zu ändern, sich

für dieses und jenes, jetzt und später entscheiden kann, ist unendlicher Geist.

Wem aber die Zeitlichkeit der Weltbewegung nicht hinreichend bewiesen erscheint, den verweise ich auf die verschiedenen möglichen Formen, Intensitäten und Richtungen der Bewegung. Aus ihnen allen musste der Weltbeweger je eine auswählen. Und wenn man selbst der Materie die Bewegung ursprünglich zukommen lässt, dass dieselbe solche nach bestimmter Richtung, in bestimmter Form und Intensität aus sich besitze, ist durchaus unmöglich. Denn mag man die Trägheit des Stoffes fassen wie man will, mag man sie mit Leibniz selbst einen „nisus ad motum“ oder eine Widerstandskraft nennen: das ist ganz evident, dass jedes Atom nach jeder aus unendlich vielen Richtungen sich bewegen kann, dass es aus sich unendlich viele Intensitäten und Formen der Bewegung haben kann. Es ist also ein innerer Widerspruch, dass es aus sich eine bestimmte Bewegung habe. „Ursprünglich“, in dem Sinne: „vom Anfange seiner Existenz an“, kann es allerdings eine bestimmte Bewegung haben, aber nur dann, wenn ein anderes Wesen ihm eine aus unzähligen möglichen bestimmt hat. Denn etwas Anderes ist es, die Bewegung ist dem Atom ursprünglich, etwas Anderes, sie ist ihm wesentlich, sie kann ihm ohne allen äusseren Einfluss lediglich durch sein Wesen bestimmt werden. Dass Letzteres nicht der Fall sein kann, ergibt sich ganz zwingend daraus, dass keinem Atom eine bestimmte Richtung, Form und Intensität der Bewegung wesentlich ist. Dies geben Alle zu und muss Jedermann zugeben, selbst wenn er gegen alle Erfahrung annehmen sollte, die Bewegung oder ein Trieb nach Bewegung gehöre zum Wesen der Materie. Ich weiss nicht, ob es je dem extremsten Materialisten, wenigstens in neuerer Zeit, in den Sinn gekommen ist, zu behaupten, jedes Atom müsse sich kraft seines Wesens entweder nach Osten oder nach Westen, nach unten oder nach oben bewegen. Jedermann hält die Behauptung Epikurs, die Atome hätten sich ursprünglich alle kraft ihres Wesens nach unten bewegt, für Wahnwitz.

Nun aber lässt sich daraus, dass jedes Atom von einem Andern Richtung, Form und Intensität der Bewegung erhalten muss, ganz evident nachweisen, dass es auch die Bewegung überhaupt nicht aus sich haben kann. Denn es gibt keine Bewegung überhaupt: jede Bewegung muss eine bestimmte Schnelligkeit, Form und Richtung haben. Da nun diese Bestimmtheiten nicht von den Atomen

ausgehen können, so muss auch die Bewegung selbst von einem Andern kommen. In der That, wenn ein Atom verlangte, kraft seiner Wesenheit sich zu bewegen, so verlangte diese Wesenheit auch eine bestimmte Modalität, ohne welche es keine Bewegung geben kann. Nun ist aber die Wesenheit indifferent gegen jede Modalität der Bewegung, also auch gegen die Bewegung selbst: sie kann sich nicht selbst bewegen.

Dieser Gedankengang lässt sich aber auch auf jede Art von Bewegung, nicht bloss auf die locale, welche die Scholastik allerdings mit Aristoteles bei dem Nachweise des unbewegten Bewegers vorzüglich vor Augen hatte, anwenden. Uebrigens bricht sich in neuerer Zeit die Anschauung immer mehr Bahn, dass alle Kräfte und Naturprocesse zum mindesten in der anorganischen Welt auf Bewegungen oder Bewegungszustände zurückzuführen sind. Aber davon auch abgesehen, gilt auch von andern Veränderungen dasselbe wie von der Ortsveränderung, der localen Bewegung. Nehmen wir z. B. die Erwärmung oder Abkühlung. Dass ein Körper nicht rein aus sich wärmer werden kann, geht wieder hervor aus der Indifferenz der Materie gegen jeden Temperaturgrad, gegen die Schnelligkeit der Erwärmung u. s. w. Von —273° an kann jeder Körper jeden Grad der Erwärmung bis zu vielen tausenden, wie sie thatsächlich in der Sonne vorkommen, annehmen. Dass dabei Veränderungen des Aggregatszustandes und bei zusammengesetzten Substanzen chemische Veränderungen auftreten, thut nichts zur Sache. Auch die sog. specifische Wärme, die bei einem jeden Körper eine andere ist, steht unserer Behauptung nicht im Wege; denn dieselbe bezeichnet nur ein schwierigeres oder schnelleres Wärmerwerden. Es braucht nämlich ein Körper mehr Wärmezufuhr, um 1° wärmer zu werden, als ein anderer, aber durch entsprechende Wärmezufuhr kann jeder jeden Wärmegrad erhalten. Eher könnte die specifische Wärme gegen die Indifferenz des Körpers gegen jedes Tempo der Erwärmungsgeschwindigkeit geltend gemacht werden. Aber auch das ist nicht zutreffend. Jeder Körper auch von der grössten Wärmecapacität, d. h. welcher am meisten Wärme zur Steigerung seiner Temperatur verlangt, kann durch genügende Wärmezufuhr in beliebig kurzer Zeit um 1° wärmer gemacht werden. Es ist somit klar, dass die Körper aus sich indifferent sind für jeden Grad der Temperatur, für Erhöhung und Erniedrigung der Temperatur, für raschere und langsamere Erwärmung. Also können sie unmög-

lich aus sich die Erwärmung haben, weil ihnen sonst ein ganz bestimmter Grad der Wärme zukommen müsste, oder die Temperaturveränderung einen ganz bestimmten Gang mit bestimmter Geschwindigkeit nehmen müsste. Was aber von der Erwärmung gilt, lässt sich analog auf alle Veränderungen anwenden.

Es darf also als bewiesen gelten, dass die Welt, wie für jede Form und Intensität der Bewegung, so für die Bewegung selbst indifferent ist, d. h. aus sich sich nicht bewegen kann. Doch bedarf es eigentlich keines Beweises, dass die Veränderungen und Bewegungen der anorganischen Natur alle von einem Andern ausgehen müssen. Fingirt man in ihr nicht willkürlich Leben oder gar Denken und Empfinden, so besteht ja gerade der Unterschied der leblosen Natur von der lebendigen darin, dass erstere sich nicht selbst zu bewegen oder zu verändern vermag. Dass aber auch das Lebendige, wenn es nicht alle Realität und insbesondere alle Wahrheit und Güte in sich hat, fremden Einflusses bedarf, um sich zu verändern, ist von uns eingehend gezeigt worden. Ich will hier nur bemerken, dass analog wie bei der leblosen Materie, so auch hier die Indifferenz für unzählige Modalitäten, Richtungen und Formen der Thätigkeit es ist, welche zur Evidenz beweist, dass der Geist nicht rein aus sich zum Denken kommen kann. Und doch muss es ein Geist sein, der die Weltbewegung eingeleitet hat, da, wie gezeigt wurde, alles Stoffliche nur durch ein Anderes in Bewegung gesetzt werden kann. Dieser Geist hatte aber zu wählen zwischen unendlich vielen Formen, Richtungen und Intensitäten und verschiedenen Arten der Bewegung, — um von der Dauer, dem Anfang, dem periodischen Wechsel zwischen Ruhe und Bewegung u. s. w. nichts zu sagen. Diese Wahl ging aber ohne alle Veränderung in ihm vor; denn wäre er dabei verändert worden, so wäre er nicht der letzte oder erste Beweger, bei dem wir in unserer Beweisführung bereits angelangt sind. Also musste er, da seine Erkenntniss sich bei Betrachtung jener unendlich vielen Möglichkeiten nicht veränderte, unendlich Vieles im actualen Bewusstsein haben. Das kann aber nur der unendliche Geist. Die Wahl des Geistes setzt auch eine Mannigfaltigkeit von Motiven, welche seine Auswahl bestimmen, voraus. Das Gebiet der Motive ist aber so ausgedehnt wie das des Guten überhaupt: es ist unendlich. Er musste also auch zwischen unendlich vielen Motiven eines auswählen, beziehungsweise aus unendlich vielen möglichen Zwecken einen festsetzen, der durch die

Weltbewegung erreicht werden sollte. Damit kommen wir wieder auf einen unendlichen Geist; denn nur einem solchen können gleichzeitig unendlich viele Ziele vorschweben. Man könnte dagegen einwenden, dass nur zwei Objecte oder doch nur eine beschränkte Anzahl derselben erforderlich ist, um eine Wahl zu treffen. Wer von uns denkt successiv an die unendlich vielen Möglichkeiten, aus denen wir bei jeder Wahl eine auswählen? — Aber es fragt sich, warum gerade diese zwei oder wenigen Möglichkeiten im Bewusstsein des Geistes sind, während doch unendlich viele gerade so gut dasselbe erfüllen können. Ein freier Geist muss universale Erkenntniss haben; schon jeder Universalbegriff schliesst aber eine Unendlichkeit darunter begriffener Wesen ein, und Universalien gibt es unendlich viele. Gegen ein jedes der unendlich vielen möglichen Objecte im Gebiete des Wahren und Guten ist Vernunft und Wille gleich empfänglich. In diesen Fähigkeiten liegt jedenfalls kein Grund, dass von allen möglichen nur zwei, drei Objecte von ihnen actual erreicht werden. Soll nun der Geist unveränderlich sein, so würde er, falls er nicht alles Wahre und Gute im actualen Bewusstsein hätte, dasselbe niemals wirklich erkennen und wollen können. Er wäre auf zwei, drei Gedanken und Entschlüsse beschränkt, was eine evidente Absurdität ist. So kommen wir auch ohne Zuhilfenahme der Zeitlichkeit des Weltanfangs, deren Nachweis immerhin einige Schwierigkeiten bietet, doch zum unendlichen Geiste als dem unbewegten Weltbeweger.

2. Ein kosmologischer Beweis.

Wir haben aber zugleich aus der Indifferenz des Stoffes für Ruhe und Bewegung und für jede Zuständlichkeit die Contingenz seines Wesens und damit die Abhängigkeit seines Daseins von einem Schöpfer nachgewiesen: ein Beweisverfahren, welches Braig für unzulänglich erachtet, da sich aus der Essenz eines Dinges weder dessen Existenz noch auch nähere Bestimmungen über die Nothwendigkeit dieser Existenz selber erschliessen lassen. Denn „der Begriff der Essenzen kann nur auf dem Wege der Abstraction gefunden werden ... Erst nachdem die Existenz vorgefunden ist, lässt sich von ihr die Essenz abstrahiren und zu einem Begriffe formiren.“ Um diesem Einwande zu entgehen, können wir vorerst das Wort Wesenheit bei unserer Beweisführung ganz beiseite lassen und so schliessen: Es kann ein Wesen eine Zuständlichkeit aus sich nicht bekommen,

wenn es aus sich keine einzige jener Modalitäten haben kann, in welchen jene Zuständlichkeit allein auftreten kann. Die Wahrheit des Satzes wird sofort in die Augen springen, wenn wir ihn an den concreten Beispielen betrachten, die wir bereits dargelegt haben. Wenn ein Atom indifferent ist für jede Richtung der Bewegung, so kann es sich selbst eine bestimmte Richtung nicht geben. Da nun jede Bewegung doch nach bestimmter Richtung geht, so kann sich das Atom die Bewegung überhaupt nicht geben. Desgleichen ist das Atom indifferent für jeden Ort; es kann sich also einen Ort vor allen anderen nicht bestimmen. Und doch muss es immer an einem Orte sein, wenn es ruht. Also kann es sich nicht zur Ruhe bestimmen, sondern bedarf dazu eines Anderen. Nun brauchen wir dieselbe Argumentation nur etwas weiter zu verfolgen, und wir finden, dass ein Atom von einem Andern zum Existiren bestimmt werden muss. Das Atom kann sich nicht selbst die Richtung der Bewegung, den Ort der Ruhe anweisen und überhaupt sich weder zur Ruhe noch zur Bewegung bestimmen, sondern bedarf dazu eines Andern. Nun kann es aber nicht existiren, ohne dass es entweder ruht oder sich bewegt, entweder an diesem oder an einem andern Orte sich befindet, entweder nach dieser oder nach jener Richtung sich bewegt. Also kann es ohne Mitwirken eines Andern auch nicht zur Existenz gelangen. Denn es kann ja ohne ein Anderes keine einzige jener Modalitäten haben, unter welchen seine Existenz nothwendig auftreten muss.

Hier wird das Wort Wesenheit vollständig aus dem Spiele gelassen und nur die allgemein bekannte Thatsache benutzt, dass die Materie für Ruhe und Bewegung indifferent ist, oder wenn Jemand hyperkritisch selbst dieses beanstanden wollte, die andere ganz evidente Wahrheit, dass der Körper indifferent ist für jede Lage im Raum, für jede Richtung, Stärke und Form der Bewegung. Hat er also kein Lebensprincip in sich, so kann nicht er, sondern nur ein Aeusseres ihm Ruhe oder Bewegung und eine bestimmte Lage geben. Ohne Ruhe oder Bewegung, ohne bestimmte Lage kann er aber nicht *sein*, was wieder offenkundige Thatsache ist. Also kann auch nur ein Aeusseres mit der Existenz auch die eine bestimmte ihm nothwendige Modalität der Existenz geben. Er kann nur durch ein Aeusseres Dasein erhalten, wobei freilich die Möglichkeit offen bliebe, dass der Urheber der Existenz durch eine von ihm verschiedene Kraft die Modalität der Existenz wie den Ort,

die Bewegung bestimmte. Die Exception aber, dass mehrere Atome sich gegenseitig ihren Ort oder ihre Bewegung bestimmen könnten, haben wir eigens widerlegt. Hier möge Folgendes noch bemerkt werden. Man könnte meinen, der berührte Widerspruch zwischen Indifferenz für einen bestimmten Zustand und Nothwendigkeit desselben löse sich dadurch, dass mehrere Wesen z. B. Atome kraft ihrer Wesenheit existiren und eines den Ort oder den Bewegungszustand des anderen bestimme. Aber diese Ausflucht ergibt sich als durchaus verfehlt, wenn man erstens bedenkt, dass damit die Nothwendigkeit mehrerer veränderlicher Wesen verlangt wird. Und doch ist es selbstverständlich, dass in der Existenz und Wesenheit des einen nicht der mindeste Grund liegt, dass ausser ihm noch andere existiren. Es kann doch eine jede Wesenheit nur ihre eigene, nicht auch noch eine fremde Existenz verlangen. Und dann, wie viele Wesen, z. B. wie viele Atome, müssen neben dem einen existiren? Jede Zahl, die zwischen unendlich und 0 oder 1 angenommen wird, ist rein willkürlich. Die Realisirung einer jeden dazwischen liegenden Zahl ist ein absoluter Zufall, also eine flagrante Absurdität. Und doch existiren weder unendlich viele noch auch bloss ein Atom. Mag auch die Zahl der Atome noch so gross sein, jedenfalls ist sie nicht so gross, dass nicht noch mehr existiren könnten; denn sonst wäre Bewegung derselben unmöglich. Und doch ist die Realisirung der grösstmöglichen Menge die consequente Folge des Postulates, dass mehrere Atome existiren müssten.

Zweitens die Annahme, dass mehrere durch sich seiende Atome sich gegenseitig in eine bestimmte Zuständlichkeit versetzen, für den sie aus sich indifferent sind, schliesst einen offenbaren Widerspruch ein. Denn offenbar kann ein Wesen keine bestimmende Thätigkeit ausüben, bevor es existirt. Die Existenz muss, zwar nicht der Zeit, wohl aber der Natur nach, dem bestimmenden Einfluss vorausgehen. Es setzt also die Existenz des Atoms B die Existenz von A, das ihm eine Zuständlichkeit bestimmen soll, voraus; und A kann nicht existiren, ohne dass B ihm die zur Existenz nothwendige Bestimmung gegeben habe. Es muss also A früher als B und B früher als A sein.

Es bleibt also bei dem unumstösslichen Satze: Ein Wesen, das aus sich für seine verschiedenen Zustände indifferent ist, kann nicht aus sich existiren.

Wir haben, um den Einwand von Grund aus unmöglich zu machen, gar nicht an die Wesenheit des Stoffes appellirt, aber es steht auch durchaus nichts im Wege, die von der Erfahrung gelieferte Indifferenz des Stoffes für Bewegung und Ruhe, für jede Modalität der Bewegung und für jeden Ort, als zum Wesen des Körpers gehörig, als sein Wesen zu bezeichnen. Es soll damit nicht gesagt sein, dass darin sein idealer Wesensgrund liege; dieser ist uns bis jetzt nicht hinlänglich bekannt; sondern es soll nur gesagt sein, dass jeder Stoff nothwendig, aus sich jene Indifferenz besitzt, dass sie eine Eigenthümlichkeit ist, die ihm nicht genommen werden kann. Und in diesem Sinne können wir das obige Argument auch in eine Form kleiden, welche das Wesen, die charakteristische Eigenthümlichkeit des Stoffes berücksichtigt. Wenn der Stoff aus sich, kraft seiner Wesenheit ohne äussere Ursache Wirklichkeit, Dasein hätte, so müsste er auch ohne äussere Ursache, aus sich, kraft seiner Wesenheit, eine bestimmte Form des Daseins, ohne die er nicht sein kann, haben. Nun ist er aber aus sich, kraft einer charakteristischen Eigenthümlichkeit indifferent für jede Daseinsform, indifferent für bewegtes und ruhiges, für so bewegtes und an diesem Orte ruhendes Dasein. Also hat er nicht rein aus sich Dasein.

Wir begehen keinen Zirkelschluss, wenn wir die Wesenheit aus der Wirklichkeit abstrahiren und sodann wieder von dieser auf die Beschaffenheit der Wirklichkeit schliessen. Der Gedankengang ist vielmehr dieser: Wir erkennen an dem existirenden Stoffe gewisse Eigenschaften, die wir als nothwendige Attribute desselben bezeichnen müssen; finden sie sich doch an allem und jedem Stoffe. Aus diesen Eigenschaften schliessen wir sodann andere Bestimmtheiten derselben, die durch die Erfahrung unmittelbar nicht beobachtet werden können, nämlich wir erschliessen die Seinsabhängigkeit aus der vollständigen Thätigkeitsabhängigkeit. Wäre eine solche Beweisführung unstatthaft, so liesse sich niemals in einer Wissenschaft das deductive Verfahren an das inductive anschliessen, wie dies doch regelmässig geschieht. Wenn wir durch Induction oder Abstraction vom Gegebenen das Wesen des Menschen, beziehungsweise seine wesentlichen und nothwendigen Bestimmungen erkannt haben, so nehmen wir diese so erworbene Erkenntniss des Wesens des Menschen zum Ausgangspunkte einer Reihe von Schlüssen, die uns zu Eigenschaften, Bestimmtheiten führen, welche durch keine Erfahrung festgestellt werden konnten. So finden wir auf em-

pirischem Wege, dass die Wesenheit des Menschen in der Vernünftigkeit und Sinnlichkeit besteht. Aus diesen Wesensmerkmalen beweisen wir sodann, dass die Seele des Menschen einfach, geistig und unsterblich ist; wir können selbst aus dieser Wesenheit über ihren Ursprung Folgerungen ziehen, nämlich aus ihrer Geistigkeit beweisen, dass sie von keiner Naturkraft hervorgebracht werden, sondern nur durch Schöpfung ins Dasein treten kann. Ist dieser Gedankenprocess wesentlich verschieden von dem oben angedeuteten, in welchem aus der empirisch erkannten Wesenheit oder wesentlichen Beschaffenheit des Stoffes gefolgert wird, dass er nicht aus sich ins Dasein treten kann?

3. Beweis aus der begrenzten Anzahl der Weltdinge.

Noch weniger können wir einen andern gleichfalls unserer Unkenntniss der Wesenheiten entnommenen Einwurf gegen den Nachweis der Contingenz der Weltdinge gelten lassen. Im Grunde kommt diese unsere Beweisführung auf dieselben Sätze hinaus, wie die bereits besprochene, nur dass wir nun die Indifferenz einer jeden Wesenheit und eines jeden Weltdinges gegen jede Zahl als Mittelbegriff gebrauchen. Diese Indifferenz ist aber so einleuchtend, dass es für meine Auffassung kein schlagenderes Argument für das Dasein eines freien und intelligenten Schöpfers gibt, als der darauf gestützte Gottesbeweis. Man kann dasselbe auf verschiedene Weise darlegen; ich wähle die Form, welche ich ihm in meiner Apologetik gegeben, wo es zum ersten Male als ein selbständiger Gottesbeweis auftritt.

Es ist klar, dass eine endliche Wesenheit, wie z. B. der Mensch, ebenso gut 1 Mal als 2 Mal, als 3 Mal da sein kann. Im Begriffe des Menschen liegt nicht der mindeste Grund, dass vielmehr 1400 Millionen, als dass einer oder auch gar keiner existirt. Es ist also das Menschsein aus sich nicht bestimmt, in einer bestimmten Zahl zu existiren, es ist indifferent gegen unendlich viele Dasein. Um dies einzusehen, brauche ich nicht einmal die specifische Wesenheit des Menschen erkannt zu haben; es liegt vielmehr im Wesen eines jeden Dinges, wenn nicht seine Unendlichkeit der Vervielfältigung entgegensteht, dass es unbegrenzt viel Mal da sein kann. Nun aber, schliessen wir weiter, muss doch der Mensch immer in bestimmter Anzahl da sein; eine unbestimmte Menge Menschen kann nicht existiren. Also muss ein Anderes die Zahl der existirenden und somit die Existenz der einzelnen bestimmt haben.

Oder in etwas anderer Form, wobei die Wesenheiten gar nicht genannt zu werden brauchen. Es ist evident, dass ausser den existirenden Menschen noch zahlreiche andere existiren können, ebenso dass auch weniger als 1400 Millionen existiren können. Die Zahl der Mengen, welche die Menschen ausmachen können, wird bloss durch zwei extreme Fälle beschränkt, durch den Fall, dass gar kein Mensch existirt, und den andern, dass unendlich viele existiren. Zwischen beiden Grenzfällen gibt es unendlich viele Zahlen, welche die Anzahl der jeweilig existirenden Menschen ausdrücken. An und für sich sind alle unendlich vielen Fälle ganz gleich möglich. Die thatsächlich existirenden haben in Bezug auf Möglichkeit oder Nothwendigkeit des Existirens gar nichts vor andern nicht existirenden voraus. Damit wir also nicht eine Thatsache ohne hinreichenden Grund hinstellen, muss ein Grund ausser den existirenden Dingen ihre Anzahl bestimmt haben. Das unterliegt ja nun auch nicht dem mindesten Zweifel: durch vorhergehende Ursachen, speciell durch die Causalität der Erzeuger ist den existirenden Menschen das Dasein, und damit die bestimmte Zahl der Daseienden bestimmt worden. Aber man sieht sogleich, dass auf ihre Zahl wieder dieselbe Beweisführung anwendbar ist. Es muss wieder ein Grund ausser den Erzeugern sein, dass sie gerade in dieser Zahl existiren und so viele Nachkommen haben. Und von diesen gelangen wir wieder zu der vorhergehenden Generation u. s. w. Da nun nicht alle Generationen oder alle Glieder dieser Causalitätsreihe von einem ausser ihnen liegenden Grunde ihre bestimmte Zahl an Individuen haben können, so müssen wir einmal zu einem Grunde kommen, der nicht mehr indifferent ist für eine beliebige Zahl von individuellen Dasein, sondern durch sich selbst in bestimmter Zahl zu existiren determinirt ist. Ein solcher Grund kann aber nur ein unendliches Wesen sein, das kraft seiner Wesenheit nicht mehrmals da sein kann, das durch seine Wesenheit, wie Existenz, so einzige Individualität hat.

Die Persönlichkeit dieses Urgrundes ist mit der Unendlichkeit gegeben; denn dem Unendlichen können die lauteren Vollkommenheiten des Denkens und Wollens nicht fehlen, zumal er ja der Grund persönlicher Wesen, wie der Menschen, sein soll. Sie ergibt sich aber auch direct aus der Wahl, welche der letzte Grund der bestimmten Anzahl der Weltdinge vornehmen musste. Aus den unzählig vielen gleich möglichen Menschen, Atomen u. s. w. musste er

die eine bestimmte Zahl auswählen. Dies setzt aber Freiheit voraus, und Freiheit ist ohne Erkennen nicht möglich. Da aber der wählende Geist die Wahl traf zwischen Existenz und Nichtexistenz, so bestimmte er das Dasein der wirklichen Wesen: er ist ihr Schöpfer.

4. Beweis aus den Stufen des Seienden.

Wir haben bei dieser ganzen Beweisführung die verschiedenen möglichen Vollkommenheitsgrade des Seienden gar nicht in Betracht gezogen, sondern uns an einen einzigen Vollkommenheitsgrad, die Menschheit, ein Atom, gehalten, um gerade dem Haupteinwurf Braigs vorerst auszuweichen. Man sieht aber, dass das vorgetragene Argument sich ins Unbegrenzte erweitern lässt, indem man die verschiedenen Abstufungen des Seins über und unter den gegebenen Weltdingen ins Auge fasst. Denn es ist einleuchtend, dass es über den Menschen noch unzählig viele andere Wesen mit höheren Naturen, dass es unter dem geringsten endlichen Atome noch unzählig viele unvollkommenere Seinsstufen gibt, die zwischen seiner Vollkommenheit und dem Nichts in der Mitte liegen. Man kann auch zwischen je zwei aufeinander folgenden Species, Gattungen, Familien u. s. w. eine ganze Menge von Mittelformen einschalten. Und auf all diesen unendlich vielen Stufen des Seienden sind unendlich viele Individuen möglich. Es muss also ein Grund da sein, welcher macht, dass nur diese wenigen Species, Gattungen, Familien existiren und innerhalb derselben nur eine geringe Zahl der gleich möglichen Einzeldinge. Auf diese Weise kommen wir wieder zu einem höchsten Urgrunde, der nun noch aus dem besonderen Grunde unendlich sein muss, weil er auch den höchsten nur denkbaren Wesen Zahl und Dasein, beziehungsweise Nichtsein zu bestimmen hat und weil das Gebiet, über welches sich dieser bestimmende Einfluss erstreckt, extensiv unendlich ist.

Dagegen erhebt nun Braig folgenden Einwand: „Festzustellen, welcher Vollkommenheitsgrad für eine Wesenheit nöthig ist, damit sie Realität wird, und welcher Grund nicht mehr genügt dazu — dies vermögen wir nicht und niemals. Für ein Urtheil in dieser Richtung fehlen uns die Begriffe. Denn zur Bildung eines solchen Urtheils müssten wir eine angeborne Erkenntniss von den Wesenheiten und von der Abstufung ihrer Vollkommenheiten besitzen. Das haben wir nicht; wir können logische Vorstellungen von dem Wesen der Dinge nur auf Grund der gegebenen Wirklichkeit gewinnen, indem sich an die sinnliche Wahrnehmung die Abstraction, Reflexion

und Reconstruction des Aufgenommenen durch unser Verstandesvermögen anschliesst. Wenn wir ausser der vorliegenden Seinsordnung uns Wesen und Wesenheiten ersinnen, die auch sein und besser sein könnten als die gegebenen, so liegt in dieser unserer subjectiven Thätigkeit kein Grund und sie schafft kein Recht dazu, von der Möglichkeit und Nothwendigkeit, Zufälligkeit und Vollkommenheit des Wirklichen im Vergleich zu dem von uns bloss Gedachten irgend etwas auszusagen. Auch der weitere Umstand, dass nicht bloss wir, sondern alle Denkenden sich Möglichkeiten unter, neben und über dem Kreis des Wirklichen ersinnen können, berechtigt nicht zu Bestimmungen über den metaphysischen Werths- und Realitätsgrad der gegebenen Welt. Dieser ist nach der Wirklichkeit und nicht nach irgend einem Idealmassstab zu ermitteln, gerade so wie die Vollkommenheit des Adlers z. B. aus der Beobachtung der Vogelwelt und nicht nach einem apriorischen Schematismus der Zoologie zu bestimmen ist.“

Der Massstab, den wir an die Vollkommenheit der Welt anlegen und nach welchem wir die Abstufungen der Seinsgrade bestimmen, ist weder ein rein apriorischer noch auch ein rein empirischer. Sobald wir durch die Erfahrung in den Besitz geistiger Begriffe gelangt sind, können wir sofort nicht bloss eine Abstufung in dem existirenden Sein erkennen, sondern auch über das gegebene Sein hinaus, darüber und dazwischen und daneben noch andere Seinsstufen uns vorstellen. Eine angeborene Erkenntniss der Wesenheiten und ihrer Abstufung ist dazu ebensowenig nothwendig, als zur Beurtheilung der räumlichen Ausdehnung und ihrer verschiedenen Grössenabstufung ein angeborner Raumbegriff erforderlich ist. Wir gewinnen denselben vielmehr aus der Erfahrung, unter dem Einflusse des Lichtes der Vernunft und wenden ihn sodann wieder auf einzelne Raumverhältnisse an. Alsdann finden wir, dass ein Körper länger, breiter, höher ist als ein anderer. Durch weitere und weitere Verschiebung oder Zurückschiebung der Grenzen lassen sich daraus auch ohne angebornen Massstab unendlich viele über jede bekannte Ausdehnung hinausliegende Dimensionen in unendlich vielen Abstufungen vorstellen.

Nicht grösser ist die Schwierigkeit, sich über und unter den bekannten Seinsgraden unendlich viele mögliche Abstufungen zu denken. Ja wir müssen dieselben denken, wenn wir nicht die existirende Welt mit dem Optimismus als die schlechthin voll-

kommenste bezeichnen wollen. Wir wissen ja, dass auch das höchste und vollkommenste existirende Wesen, wenn es nicht unendlich ist, noch unendlich vom schlechthin Unendlichen absteht. Zwischen seine und die unendliche Vollkommenheit lassen sich also noch unendlich viele Stufen einschalten. Um diese Vorstellung zu gewinnen, brauchen wir nicht einen apriorischen Schematismus von Vollkommenheit zu besitzen, noch auch die thatsächlich existirenden Stufen des Seins zu Grunde zu legen: wir brauchen bloss im Allgemeinen zu wissen, dass über jedem Endlichen noch Etwas möglich ist. Ueber die Beschaffenheit der noch möglichen Dinge brauchen wir dabei gar nichts festzusetzen.

Aber wir können selbst dieses Zugeständniss nicht machen, dass uns kein realer Gradmesser zu Gebote stände, um die abgestufte Vollkommenheit unzählig vieler möglichen Dinge zu beurtheilen. In zweifacher Weise können wir diese Erweiterung unserer Erkenntniss über die gegebene Wirklichkeit hinaus vornehmen. Wir können uns an die gegebenen Realitäten halten und sie nach bestimmten Richtungen idealisiren, wir können uns aber auch rein ideale Constructionen von Wesenheiten ohne Ende erlauben. Im ersteren Falle wird unser Massstab mehr realistisch, im zweiten mehr idealistisch sein. Beim ersteren Verfahren werden unsere Gebilde mehr Aussicht auf Bestand unter den thatsächlichen Verhältnissen haben, im zweiten sind dieselben in unserer realen Welt vielleicht nicht recht heimisch; das braucht uns aber hier, wo es sich um reine Möglichkeiten handelt, gar nicht zu kümmern: wir brauchen bloss darauf zu sehen, dass unsere gedachten Wesen keinen inneren Widerspruch in sich enthalten.

Es ist aber weiterhin durchaus nicht zutreffend, dass wir den Seinswerth der abgestuften Wesenheiten zu bestimmen, d. h. festzustellen haben, „welche Vollkommenheit für eine Wesenheit nöthig ist, damit sie Realität wird, und welcher Grad nicht mehr genügt dazu.“ Unser Schluss ist vielmehr folgender: Es ist evident, dass ausser den existirenden Individuen und Species und Genera noch unendlich viele gerade so denkbar und innerlich möglich sind, wie die existirenden, deren Wesenheiten in ihren Merkmalen keine strengere Forderung zu existiren in sich schliessen, wie die bloss gedachten. Das Wesen der einen ist ebenso indifferent oder nicht indifferent für Existenz, wie das der andern. Sie sind alle aus sich ganz gleich möglich. Wenn also keine ausser ihnen liegend

Ursache bewirkte, dass sie vielmehr als die übrigen möglichen existirten, so hätten wir eine Thatsache ohne allen hinreichenden Grund. Entweder dürften die jetzt existirenden auch nicht existiren, oder es müssten aus gleichem Grunde alle möglichen existiren, was nicht der Fall ist und nicht der Fall sein kann, da manche derselben sich gegenseitig ausschliessen und dennoch in sich möglich sind. Will man also nicht einen absoluten Zufall, also eine handgreifliche Absurdität als Grund der wirklichen Dinge annehmen, so muss ihre Abstufung und Zahl frei bestimmt sein: ein freier Geist muss sie aus der Zahl der unendlichen gleich möglichen ausgewählt und ihre Indifferenz für die Existenz gehoben, sie von Nichtsein ins Sein gesetzt haben. Es existirt also ein freier schöpferischer Geist: Gott.

5. Der Gottesbeweis des hl. Augustinus.

Um die Unzulänglichkeit aller Beweise, welche den Wesenheiten entnommen sind, im rechten Lichte zu zeigen, verweist der Verfasser auf den Gottesbeweis des hl. Augustinus, argumentum ab essentia, von welchem er darzuthun sucht, dass er zwar sehr fein einen psychologischen Process zergliedere, aber aus sich auf objective Geltung nicht Anspruch machen könne. Es ist dies aber derselbe Beweis, den auch wir in der Theodicee, in der Schrift „das Unendliche“ und noch vollständiger als selbständigen Beweis in unserer Apologetik dargelegt haben. Schon der Umstand, dass ein so scharfer Denker, wie der hl. Augustinus, einen andern Beweis kaum kennt, dass er immer wieder auf denselben zurückkommt und ihn für den allersichersten Weg zur Gotteserkenntniss erklärt, verbietet uns, denselben als einen verfehlten zu bezeichnen.

Dieser Beweis geht davon aus, dass es über uns etwas Unwandelbares, Nothwendiges, Gemeinsames gibt, nach welchem alle Menschen urtheilen, was also der menschlichen Vernunft als Richtschnur dient. Ein solches Höhere, Gemeinsame sind die mathematischen Sätze, es ist die Weisheit und Wahrheit, es ist die Glückseligkeit, welche all unser Streben beherrscht. Folglich gibt es einen jedem Menschen eigenthümlichen Weisheitsmassstab, der zugleich allen Menschen gemeinsam ist. Das sind die Wahrheitsregeln und die Tugendkeime, welche sich verhalten wie die Zahlengesetze, die dem Weltall gebieten. Also muss die Wahrheit, in der wir alles Wahre erkennen, ein unwandelbares Fürsichsein haben. Die Wahrheit steht nicht unter unserer Vernunft: wir urtheilen nicht

über sie. Sie steht über unserem Geiste: wir urtheilen nach ihr Sie ist unserer Vernunft nicht gleich, sie wandelt sich nicht, wechselt und wächst nicht, und erleidet niemals eine Einbusse. Sie ist vielmehr das Richtmass, nach welchem wir unsern Geist selber beurtheilen, nach welchem wir nicht bloss erkennen, wie derselbe ist, sondern auch, wie er sein soll. „Quare, si nec inferior neque aequalis est, restat ut sit superior atque excellentior — ea res quae sit mente nostra atque ratione sublimior. — Sie nun, ipsa veritas, ist das höchste Gut: sie stillt des Menschen wesenhaftes Verlangen, indem sie ihm freies und sicheres und bleibendes Seligsein gibt. . . Es gibt ein Höheres als das Höchste im Menschen ist: die Wahrheit . . . das denkbar Höchste, der Allerhöchste muss auch Wahrheit sein. In jedem Fall also, mag die Wahrheit über unserer Vernunft das Höchste sein, oder mag es ein Höheres geben als das, was wir mit unseres Geistes Begriffen einigermassen erfassen: soviel ist gewiss, dass Gott ist. Entweder ist die Wahrheit Gott oder ihr Urheber ist Gott. Eine Leugnung Gottes, seines nothwendigen Daseins, ist unmöglich, nachdem die Gewissheit der Wahrheitserkenntniss unerschütterlich feststeht."

Um die Triftigkeit dieser Beweisführung besser einzusehen, ist Folgendes vor Augen zu behalten. Die metaphysischen Wesenheiten und die darauf basirenden metaphysischen Principien und absoluten Sittenvorschriften haben ein von unserem Denken unabhängiges Sein. Ihre objective Gültigkeit hängt nicht von unserem wirklichen Denken, wie auch nicht von ihrer Realisirung in den wirklichen Dingen ab. Wir erkennen mit aller Klarheit, dass der Satz des Pythagoras nothwendige Wahrheit enthält, wenn es auch nirgends ein Dreieck gäbe; wir sehen klar ein, dass vor unserem Denken und vor dem Denken aller Menschen der Satz wahr sein musste. Es können also jene Gesetze nicht bloss subjective Normen unseres Geistes sein, obgleich selbst unter dieser Voraussetzung sie ohne Gott nicht begreiflich wären. Denn wenn die Naturordnung mit zwingender Nothwendigkeit eine höchste ordnende Intelligenz verlangt, dann weit mehr die weit complicirtere Ordnung der Wahrheit. Doch würden wir damit auf den Boden des teleologischen Beweises hinübertreten. Um aber einen selbständigen Gottesbeweis mit Augustinus aus der Wahrheit zu entnehmen, dürfen wir die objective Gültigkeit der idealen Welt nicht aus dem Auge verlieren. Dem hl. Augustinus war sie bei seiner platonisirenden

Richtung selbstverständlich, und doch dienen die von ihm gebrauchten Erklärungen dazu, mit der Superiorität der Wahrheit über die menschliche Vernunft auch deren objectives selbständiges Sein darzuthun. Für uns, denke ich, die wir gesehen, wohin die Degradation der metaphysischen Principien zu subjectiven Normen unseres Denkens durch Kant geführt hat, kann es doch nicht zweifelhaft sein, dass wir in ihnen eine über dem Denken und dem wirklichen Existiren stehende Realität anzuerkennen haben.

Wenn wir nun von dieser Realität als Object unseres Denkens unmittelbar auf die Existenz Gottes schliessen wollten, würde unsern Beweis der Vorwurf treffen, dass wir, ähnlich wie Anselmus in dem sog. ontologischen Beweise gethan, von den Begriffen zur Existenz übergingen. Aber es kommt noch ein anderes Moment hinzu, das Augustinus mehr andeutet als darlegt: dass die Wahrheit wirklichen und thatsächlichen Einfluss auf unseren Geist und auf die existirenden Dinge ausübt. Sie ist die Norm, die unser Urtheilen leitet, sie ist das Gut, welches als Glückseligkeit all unser Wollen bewegt. Wir schliessen also nicht von Begriffen auf eine Existenz, sondern von Wirkungen auf ihre Ursache, auf Wirkungen von solcher Beschaffenheit, welche eine nothwendige, unendliche Ursache verlangen. Wir wollen dies etwas besser erklären.

Das Reich des Idealen übt als Wahrheit auf unsern Verstand, als Gut auf unsern Willen einen unwiderstehlichen, allmächtigen Einfluss aus. Wir müssen nach jenen Principien urtheilen, wir fühlen eine absolute Verpflichtung, die Sittengebote zu respectiren, und werden von der Glückseligkeit mit Allgewalt angezogen. Desgleichen sehen wir klar ein, dass auch alles Sein und Geschehen so unverrückbar nach jenen Principien sich richten muss, dass es unmöglich ist, auch nur in einem Falle sich seiner Gewalt zu entziehen. Weiter ist es uns ganz evident, dass nicht bloss unsere Vernunft und die gegenwärtige Welt der Macht der Wahrheit unterliegt, sondern alle möglichen Geister, auch die höchsten, selbst ein unendlicher Geist sich ihr nicht entziehen kann, sondern in seinem Denken und Sein und Wirken von ihr bestimmt wird. Erinnern wir uns nun wieder, dass diese Nothwendigkeit und Macht nicht in einer Einrichtung unseres Denkvermögens seinen adaequaten Grund haben kann. Freilich sind wir subjectiv so angelegt, dass wir nach diesen Normen denken müssen; sie sind nicht bloss objective Principien des Seins, sondern auch subjective Normen des Denkens.

Aber wenn wir nicht das Reich des Idealen, den Inbegriff der Wesenheiten und aprioristischen Sätze und damit alle Wissenschaft ihrer objectiven ewigen, unwandelbaren, über allem Geschehen und Denken stehenden Gültigkeit berauben wollen, so haben wir in ihm ein wahres Sein anzuerkennen, dem alle Eigenschaften der Gottheit zukommen. Es ist ewig, nothwendig, unveränderlich, unendlich, es beherrscht alle möglichen, auch die höchsten Geister, es steht über allem existirenden Sein, dasselbe mit Allgewalt beherrschend und sich unwiderstehlich unterwerfend. Mit allem Fug konnte also Augustinus schliessen: „Si aliquid est excellentius, ille potius Deus est, sin autem non est, jam ipsa veritas Deus est. Sive ergo illud sit, sive non sit, Deum tamen esse negare non poteris“ [1]).

Auffallen könnte es nur, dass er es zweifelhaft lässt, ob die Wahrheit selbst Gott ist, oder Gott noch höher als die Wahrheit zu stellen ist. Denn wenn die Wahrheit selbst Gott ist, dann schauen wir Gott und seine Ideen, und die Ontologisten scheinen den hl. Augustinus mit Recht für ihre Lehren zu reclamiren. Aber es ist doch zu bedenken, dass, wenn der hl. Lehrer die Möglichkeit einer Anschauung der Gottheit nicht direct ausschliesst, er deshalb diese Theorie nicht als seine wahre Ueberzeugung hinstellt. Es ist vielmehr die Alternative gestellt mit Rücksicht auf die verschiedenen Auffassungen der Ideenwelt im Verhältnisse zu Gott. Augustinus ist noch nicht Platoniker, wenn er die Möglichkeit offen lässt, dass die Ideen wirkliche Existenz haben: er kann recht wohl ad hominem verstanden werden. Die ganze Beweisführung bewegt sich ja auf Zugeständnissen seines Mitunterredners Evodius. So wäre der Sinn: Entweder hältst du die Ideen, die intelligibele Welt für existirend und dann ist nach dem Gesagten die Wahrheit selbst Gott, oder du sprichst ihnen die Existenz ab, dann muss ein Höherer existiren, der uns durch die Wahrheit beherrscht. Für uns, die wir durch die Jahrhunderte langen Streitigkeiten und Untersuchungen der christlichen Philosophen im Mittelalter über das wahre Wesen der Universalien und der Wahrheit nicht mehr im Zweifel sind, fällt natürlich jenes sive-sive weg. Wir argumentiren vielmehr weiter: Nun hat aber die Wahrheit keine Existenz; im Gebiete des Idealen Alles, ist sie Nichts im Gebiete des Wirklichen. Das Nichts kann aber keinen realen Einfluss auf ein Existirendes, am allerwenigsten

[1]) De lib. arb. II, 15.

jenen unwiderstehlichen, Alles bezwingenden Einfluss ausüben, den wir von der Wahrheit erfahren. Also muss ein Anderer durch sie uns beherrschen, dem im Gebiete des Wirklichen alle jene Eigenschaften zukommen, welche die Wahrheit im Gebiete des Möglichen auszeichnen. Denn er kann doch nicht unvollkommener sein als das Gesetz, das er allem Sein und Denken auferlegt. Er muss nothwendig, ewig, unendlich, also Gott im vollkommensten Sinne des Wortes sein.

Auf die nähere Beschaffenheit des Seins der Wahrheit, auf ihr Verhältniss zu Gott, auf die Art und Weise, wie er durch die Wahrheit unsern Geist beeinflusst, brauchen wir hier nicht einzugehen; die Momente, welche wir zu dem Beweise verwandten, sind hinlänglich klar und sehen von jenen subtileren Fragen ab. Aber auch diese Fragen finden eine Erledigung, wenn wir ausser der Wahrheit auch die Güte und Glückseligkeit, welche Augustinus gleichfalls in seinem Beweise berührt, noch in Betracht ziehen. Das Gute beherrscht mit derselben Gewalt den Willen aller Geister, wie das Wahre ihren Verstand. Die Herrschaft besteht hier einmal darin, dass jeder Geist mit unwiderstehlichem Drange nach dem Guten überhaupt und insbesondere nach seiner Glückseligkeit streben muss. Dass diese Gewalt nicht lediglich in der Einrichtung unseres Willens, sondern auch in der objectiven Anziehungskraft des Guten seinen Grund hat, liegt auf der Hand. Noch deutlicher ergibt sich diese objective Macht des Guten, wenn wir es als sittliches Gut betrachten. Die Tugend stellt sich uns als ein absolutes, durch keine noch so grossen natürlichen Güter zu ersetzendes Gut, die Sünde als ein unendliches Uebel dar. Die Macht, die uns in der Verpflichtung gebeut, ist eine absolute; gegen ihre Forderungen müssen alle endlichen Gewalten verstummen. Wenn uns von dem mächtigsten Gewalthaber die schrecklichsten Uebel angedroht werden: der Verpflichtung dürfen wir nicht entgegenhandeln. Da nun offenbar keine noch so edle sittliche That in sich einen so hohen Werth, keine noch so dringende Forderung unserer Vernunft eine absolute Achtung beanspruchen kann, so muss ein unendlich Mächtigerer seine Auctorität uns entgegenhalten, ein unendliches Gut muss mit der sittlichen Handlung in untrennbarer Verbindung stehen. Es existirt also ein Allmächtiger, ein unendliches Gut: Gott.

Hier ist der Zusammenhang des Guten mit dem höchsten Gute leicht zu verstehen: die sittliche Handlung ist, wie die ganze sittliche

Ordnung, ein nothwendiger Ausfluss aus dem Wesen Gottes selbst, sie ist eine nothwendige Bedingung, um zum Besitze unserer Glückseligkeit, die nur im unendlichen Gute sich finden kann, zu gelangen, sie ist mit absoluter Nothwendigkeit vom heiligsten und weisesten Willen Gottes gewollt.

Es wäre eine Täuschung, wenn man gegen unsere Beweisführung den Einwand erheben zu können glaubte, sie bewege sich in einem fehlerhaften Kreise, weil Niemand den absoluten Werth der Tugend und den absoluten Befehl der Pflicht erkennen könne, ohne die Beziehung zum unendlichen Gute und allmächtigen Herrn erfasst zu haben, was doch nur nach vorausgehender Gotteserkenntniss möglich sei.

Wir wollen nicht leugnen, dass das Pflichtbewusstsein thatsächlich regelmässig von einem Gottesbewusstsein beeinflusst ist, dass der Zustand völliger Unkenntniss des auctoritativen Einflusses Gottes auf das Gewissen ein blos fingirter ist: aber gewiss ist auch, dass eine philosophische Analyse des Gewissens, wie es thatsächlich in Allen sich regt, mit absoluter Dringlichkeit auf einen allmächtigen Gesetzgeber und ein unendliches Gut hinführt. Die absoluten Forderungen des Gewissens, denen selbst der Atheist sich nicht entziehen kann, sind weder durch die idealen Forderungen eines sittlichen Princips, noch durch die Befehle einer autonomen Vernunft, welchen folgen mag, wer da will, sondern nur dadurch erklärlich, dass ihre Missachtung ein unendliches Uebel, den Verlust eines Gutes nach sich zieht, das kein Geist missachten kann. Ein solches ist aber nur seine Glückseligkeit, die jeder willig oder unwillig erstreben muss. Mit derselben thatsächlichen Nothwendigkeit, mit der wir unsere Glückseligkeit wollen, müssen wir auch die Sittlichkeit wollen, in der allein unsere Seligkeit sich findet. Wie also nur im unendlichen Gute der Geist seine volle Beseligung finden kann, so muss er mit absoluter Nothwendigkeit nach dem unendlichen Gute begehren. Da dies aber in untrennbarer Verbindung mit dem Sittengesetze steht, so hat auch dieses eine absolute Gewalt über uns.

Die Forderungen des Sittengesetzes sind in einer Beziehung weniger absolut als die der metaphysischen Principien, in anderer Beziehung aber strenger als die der evidentesten Wahrheit. Freilich als Wahrheiten üben die sittlichen Principien dieselbe unwiderstehliche Gewalt auf unsern Verstand, wie die rein theoretischen Sätze: aber wegen ihrer praktischen Natur stellen sie auch Forderungen an den Willen, die zwar in sich ganz absolut sind, aber vom Willen

kraft seiner Freiheit missachtet werden können. Indem er sie aber missachtet, setzt er sich, wie er klar erkennt, in bewusste Opposition zu einem allmächtigen Gebote, er stösst ein unwiederbringliches Gut von sich, er stürzt sich in einen Zustand vollständigen Verderbens und hoffnungslosen Unglücks. Das Schuldgefühl ist das Drückendste, was das Menschenherz quälen kann und treibt ihn, wenn ihm nicht die Hoffnung auf Verzeihung leuchtet, zur Verzweiflung. Die Schuld ist durch menschliches Thun nicht wieder gut zu machen. Nur dadurch kann der Atheist den Druck der Sünde abschütteln, dass er sich einredet: die Forderungen des Sittengebotes hätten mit dem Willen eines heiligen Gottes nichts zu thun. Ob es ihm aber jemals gelingen werde, die Gewissensbisse vollständig und für immer loszuwerden, kann man nach den Erfahrungen, die Jeder in seinem eigenen Innern macht, mit Recht bezweifeln. Selbst bei Denjenigen, welchen die Unendlichkeit der Schuld nicht so deutlich ins Bewusstsein tritt, hat der Vorwurf des Gewissens wegen Pflichtverletzung etwas so Eigenartiges, so Herbes, etwas so Unwiderstehliches, dass er in der blossen Verletzung eines Vernunft- oder Ordnungs- oder Wahrheitsgebotes nicht seinen adäquaten Grund haben kann. Nur dadurch wird dieser Druck der Schuld erklärlich, dass dem Menschen es nie gelingt, vollständig den Zusammenhang des Sittengebotes mit dem Willen Gottes und der eigenen Seligkeit aus dem Bewusstsein zu verlieren. Mit Recht also schliessen wir aus den Thatsachen des sittlichen Bewusstseins auf die Existenz eines allheiligen absoluten Willens und eines unendlichen Gutes. Und wenn wir sehen, dass in diesem Schlusse so verschiedene Standpunkte, wie der eines hl. Augustinus und der Kants, ja selbst Fichte's zusammentreffen, so müssen wir darin eine starke Stütze für unsere Auffassung erblicken. Kant erklärt die absoluten Forderungen des Sittengesetzes für göttliche Gebote und lässt keinen andern Gottesbeweis gelten, als den der praktischen Vernunft aus der Sittlichkeit, und für Fichte gibt es bekanntlich keinen andern Gott als die sittliche Weltordnung.

Man könnte vorstehenden Einwand noch in folgender Weise zu verstärken versuchen. Die Stimme des Gewissens ist nur der Ausdruck unserer vernünftigen Erkenntniss. Der allmächtige Wille Gottes und das unendliche Gut übt nur durch Erkenntniss einen Einfluss auf uns aus. Wir können also nur dann in der Forderung des Gewissens einen allmächtigen Befehl und in deren Missachtung

einen unwiederbringlichen unendlichen Verlust erkennen, wenn wir bereits wissen, dass ein unendlich heiliger Wille uns die Verpflichtung auferlegt. Also kann nur durch einen Zirkelschluss aus der Beschaffenheit der sittlichen Forderungen die Existenz Gottes gefolgert werden.

Darauf ist zu erwiedern: 1. Wir brauchen noch keine Erkenntniss von Gott zu haben oder brauchen nicht an ihn zu denken, und müssen doch mit Nothwendigkeit urtheilen, dass die Forderungen der Sittlichkeit absolut sind und ihre Missachtung einen unersetzlichen Verlust einschliesst.

2. Thatsächlich ist der Mensch niemals ohne religiöses Bewusstsein, wie er niemals ohne sittliches Bewusstsein ist: es ist also keines früher als das andere. Darum behaupten wir nicht, dass die Vernunft erst nach der Erkenntniss der sittlichen Forderungen Gott als deren Grund erkannt habe. Aber unser Beweis zeigt, wie aus der Beschaffenheit der Sittlichkeit die Beschaffenheit ihres Urgrundes als eines realen allmächtigen Herrn und unendlichen Gutes erkannt werden kann. Das religiöse und sittliche Bewusstsein beleuchten sich gegenseitig. Eine genauere Analyse der Sittlichkeit beweist einen unendlichen Gott, und die Erkenntniss Gottes, sei sie aus der Sittlichkeit, sei sie anderswoher gewonnen, gibt erst genaueren Aufschluss über das Wesen der Sittlichkeit. Die Stimme des Gewissens können wir freilich explicite als Stimme Gottes nur dann anerkennen, wenn uns die Existenz Gottes gewiss ist; worin der eigentliche absolute Werth der Sittlichkeit und die absolute Macht derselben ruht, können wir erst nach genauerer Erkenntniss des Wesens Gottes beurtheilen. Darum handelt es sich aber noch nicht, wenn wir aus dem sittlichen Bewusstsein auf die Existenz eines Absoluten, Unendlichen schliessen.

Die Existenz eines unendlichen Gutes könnte auch noch aus dem Grundtriebe des menschlichen Willens nach Glückseligkeit, der durch kein endliches Object befriedigt werden kann, nachgewiesen werden. Doch ist dies im Grunde derselbe Beweis, der für die Existenz eines zukünftigen Lebens geführt wird und also an einer andern Stelle ausgeführt werden muss. Wohl aber hängt der Nachweis einer Urschönheit aus dem objectiven Werthe der idealen Welt mit dem Gottesbeweise des hl. Augustinus aufs engste zusammen.

Hat die ideale Welt, welche in der Kunst zur Darstellung kommt, nur den Werth einer Abstraction von der gegebenen prosaischen

Wirklichkeit und einer Construction unserer Einbildungskraft, dann hat die Kunst selbst keine andere Bedeutung, als uns in eine vorübergehende Illusion einzuwiegen; sie dient dann nur dazu, die Gedanken geplagter Menschenkinder von dem harten Alltagsleben in eine eingebildete Traumwelt zu versetzen. Dieser Werth ist im Grunde derselbe, wie der eines berauschenden Getränkes oder des Haschisch und anderer betäubender Mittel, welche dem Menschen das Dasein für Augenblicke erleichtern und erheitern. Nur wenn den Idealen der Kunst Realität entspricht, wenn es über dem irdischen Leben ein himmlisches gibt, kurz, wenn eine Urschönheit existirt, gibt es auch im Diesseits und im menschlichen Leben Schönheit [1]).

Wir wollen nun nicht behaupten, dass alle die von uns dargelegten Gottesbeweise gleich stringent sind: wir geben zu, dass manche derselben, und darunter gerade der zuletzt angedeutete, nur in Verbindung mit andern ihre Kraft erhalten; aber es ergibt sich doch auch aus der gesammten Darstellung, dass es nicht nutzlos ist, den Nachweis der Existenz Gottes in eine Mannigfaltigkeit von Beweisen zu zerlegen. Und damit glauben wir auf die in der Ueberschrift unserer Abhandlung gestellte Frage am besten zu antworten, wenn wir erklären:

Gottesbeweis und Gottesbeweise.

[1]) S. die weitere Ausführung dieses Gedankens in meinem „Lehrbuch der Apologetik" Bd. I. S. 140 ff. Münster 1888.

Die Staatslehre der christlichen Philosophie.

Von Julius Costa-Rossetti S. J.

I.

Vorbemerkungen.

Obwohl die Meister der christlichen Philosophie der Vorzeit sich nicht veranlasst sahen, ein philosophisches System der Rechts- und Staatslehre zu entwerfen, so schwebte ein solches doch ihrem Geiste als ein harmonisches Ganze vor. Wir finden in ihren philosophisch-theologischen Werken und ihren Commentaren zu Aristoteles Ideen und Grundsätze ausgesprochen, theilweise auch entwickelt und auf einzelne Fragen angewendet, welche, wenn sie sorgfältig gesammelt und mit Verständniss zusammengefügt werden, allgemeine Grundrisse eines einheitlichen und harmonischen Baues darstellen. Aber es sind dies nicht nur Grundrisse, sondern, um ein anderes Bild zu gebrauchen, es sind auch fruchtbare Keime, welche einer reichen Entwickelung fähig sind und derselben theilweise noch harren. Wir stehen hier noch vor einer grossen Aufgabe der christlichen Philosophie. Obwohl von der neueren und neuesten Scholastik auf diesem Gebiete manche beachtungswerthe Versuche gemacht wurden, ist doch hier noch ein bedeutender Fortschritt möglich. Ohne den Verdiensten der katholischen Schriftsteller nahe treten zu wollen, müssen wir gestehen, dass bei der Bearbeitung der Moral- und Rechtsphilosophie, insbesondere auch des Staatsrechtes, manche werthvolle Bausteine, die in den Schachten der Scholastik verborgen liegen, übersehen wurden und in Vergessenheit geriethen, oder, wenn sie auch nicht unbekannt sind, doch nicht für die Rechts- und Staatslehre ihre gehörige Verwerthung fanden [1]). Andere Lehren der ge-

[1]) Solche vernachlässigte Bausteine sind bei Behandlung der Grundlage der Moral- und Rechtsphilosophie: die Lehre von Gott als Alpha und Omega aller Dinge (abgesehen vom Object der Glückseligkeit) und von der Verherrlichung Gottes als Endzweck aller Geschöpfe; der wesentliche Unter-

sammten christlichen Vorzeit wurden missverstanden und, obwohl sie sich nothwendig aus den Principien ergeben, verworfen [1]). Manche Theile des neuscholastischen Naturrechtes sind unvollendet geblieben oder bedürfen einer bedeutenden Erweiterung, sollen sie den Anforderungen der Gegenwart genügen. Zahlreiche, sowohl theoretische als praktische Zeitfragen dürfen nicht übergangen werden und müssen, obschon sie der Scholastik unbekannt waren, im Geist derselben ihre Lösung finden. Hiebei können die Untersuchungen nichtscholastischer Schriftsteller zuweilen gute Dienste leisten und als „spolia Aegypti" zur Bereicherung der katholischen Wissenschaft dienen, vorausgesetzt dass man mit grösster Vorsicht zu Werke geht und es versteht, dasjenige, was mit den Grundsätzen der christlichen Philosophie im Widerspruche steht, auszuscheiden. Leider ist diese Vorsicht nicht immer beobachtet worden [2]). Besonders dringend

---

schied zwischen den verschiedenen socialen Tugenden, Pflichten und Rechten, insbesondere der justitia commutativa, legalis et distributiva; der wesentliche Unterschied zwischen den drei Lebenssphären des persönlichen, häuslichen und staatlichen Lebens, denen eine ebenfalls wesentlich verschiedene dreifache Leitung und Klugheit entspricht; der wesentliche Unterschied zwischen der Privatwohlfahrt und öffentlichen Wohlfahrt, dem Privatrechte und dem öffentlichen Rechte; die Lehre von dem der Familie eigenthümlichen moralischen und rechtlichen Bande sowie von der wesentlichen Verschiedenheit zwischen diesem und jenem der staatlichen Gesellschaft, nämlich der (natürlichen und positiven) Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit (ordo juridicus justitiae legalis); die Lehre vom wesentlichen Unterschied zwischen der Staatsgewalt und der häuslichen Gewalt des Familienvaters, welche daher allein nie und nimmer ein Rechtstitel für den Besitz der Staatsgewalt sein kann; die Lehre vom Ursprung letzterer überhaupt und von dem Ursprung der staatlichen Gesellschaft, welcher schwer verstanden wird, wenn nicht vorher der Staatszweck genau bestimmt und mit den Zielen des Privatlebens verglichen wird.

[1]) So ist es leider in unserer Zeit Mode geworden, von der allgemeinen Lehre der christlichen Vorzeit über den Ursprung des Staates und der Staatsgewalt ein Zerrbild zu entwerfen und sie dann natürlich als ungenügend oder falsch zurückzuweisen.

[2]) Ein beklagenswerthes Beispiel von diesem Mangel an Vorsicht ist die Benützung von C. L. Hallers „Restauration der Staatswissenschaft" von Seite eines sonst hochverdienten ausgezeichneten Schriftstellers in einem als classisch geschätzten bahnbrechenden Werke über das gesammte Naturrecht. In den Abschnitten über den Ursprung des Staates und der Staatsgewalt wurden aus Haller Anschauungen und Grundsätze entlehnt, die in schroffem Widerspruche stehen mit allgemein anerkannten Grundsätzen der Scholastik, welche jenem edlen Schweizer Convertiten gänzlich unbekannt war. Seither hat sich diese

muss sie Jenen empfohlen werden, welche es unternehmen wollten, mit Verwerthung der vielen Werke neuerer und neuester Zeit über die Volks- und Staatswirthschaft Beiträge zu liefern zu einem System der Nationalökonomie im Geiste der Scholastik. Ein solches System ist ein besonderes Bedürfniss unserer Zeit und kann nur in richtiger Weise angebahnt werden im Anschlusse an die christliche Moral- und Rechtsphilosophie und im Rahmen des christlichen Staatsrechtes.

Aber nicht nur darum handelt es sich, die christliche Rechts- und Staatslehre allseitig zu bearbeiten und als einen grossen und umfassenden Bau systematisch zu entwickeln: es muss dieser Bestrebung auch Berücksichtigung und Anerkennung verschafft werden. Was bisher in dieser Richtung versucht und geleistet wurde, ist in weiten wissenschaftlichen Kreisen ganz unbekannt und wird zuweilen selbst von katholischer Seite ganz ignorirt. Möge es der Görresgesellschaft gelingen, durch dieses „Jahrbuch" und insbesondere durch ihr katholisches „Staatslexikon" hier einen Umschwung herbeizuführen, eine segensvolle Entwickelung, eine gerechte Würdigung und eine weite Verbreitung der wahren und unverfälschten christlichen Rechts- und Staatslehre zu fördern.

Der Verfasser dieses Aufsatzes hat vor mehreren Jahren den Versuch gemacht, in einem lateinischen Werke über die gesammte Moral- und Rechtsphilosophie einen Abriss der Staatslehre im Geiste der christlichen Philosophie der Vorzeit zu entwerfen[1]). Es sei gestattet, die Hauptgrundsätze dieses scholastischen Staatsrechtes in diesen Blättern einem weiteren Leserkreise in einem kurzen Auszuge darzulegen.

Disharmonie in der neuscholastischen Staatslehre vererbt und ist in zahlreiche Compendien übergegangen. Es muss unser Bestreben sein, diese fremden Elemente aus der christlichen Rechtsphilosophie wieder auszuscheiden.

[1]) Die erste Auflage erschien im J. 1883, die zweite nach fast drei Jahren mit etwas verändertem Titel (statt: Synopsis philosophiae moralis etc.): „Philosophia moralis seu Institutiones Ethicae et Juris naturae secundum principia Philosophiae Scholasticae praesertim St. Thomae, Suarez et De Lugo methodo scholastica elucubratae. Accedunt quatuor tabulae de virtutibus et vitiis. Editio altera emendatior et indice alphabetico aucta" XXXI. 912. 8°. Oeniponte (Inns. bruck) typis et sumptibus Feliciani Rauch 1886. — Der Abschnitt über Nationalökonomie erscheint deutsch bearbeitet und erweitert in einer Artikelreihe der „Christlich-socialen Blätter" (Neuss im Rheinland. Redacteur: Joseph Broix). Die ersten neun Artikel sind eben bei Herder in Freiburg als Separatabdruck in Buchform erschienen.

Die Alten vermieden die in unser Zeit zuweilen verhängnissvolle Zweideutigkeit des Wortes „Staat“ durch eine scharfe Unterscheidung der staatlichen Gesellschaft (societas civilis vel politica, communitas perfecta, civitas, corpus politicum, regnum, respublica, principatus, imperium etc.) von der Staatsgewalt (potestas vel auctoritas civilis seu politica regum, principum, senatus etc.) und bewahrten sich dadurch vor jener Unklarheit und Verwechselung, der wir zuweilen in den Werken der neueren Staatsrechtslehrer begegnen. Demgemäss wollen auch wir getrennt vom Staate als Gesellschaft, und vom Staate als politischer Gewalt handeln.

1. Der Zweck und die Natur der staatlichen Gesellschaft.

Der wesentliche und nächste Zweck der staatlichen Gesellschaft ist nicht die Erreichung einzelner Güter mit Ausschluss der übrigen, welche durch eine bleibende Einigung vieler Familien erlangt werden können; also nicht bloss Ruhe, Sicherheit und Ordnung, nicht Rechtsschutz allein, nicht nur materielle Wohlfahrt noch bloss geistige Güter ohne das Streben nach den körperlichen; der eigenthümliche Zweck des Staates, insofern man darunter die gesammte bürgerliche Gesellschaft versteht, ist vielmehr das irdische Gemeinwohl, die zeitliche materielle und geistige Allen gemeinsame Wohlfahrt, d. h. ein Zustand der Vollkommenheit, der durch beständiges Zufliessen äusserer Güter in grösserer oder geringerer Menge sich ergibt, mit Einschluss der Mittel zur Erhaltung der äusseren Ruhe und zur Wahrung der Rechtsordnung, ohne welche der Genuss jener Güter gehindert wäre [1]).

Diesen Staatszweck drücken die bei den grossen Lehrern der Scholastik üblichen Redeweisen unzweifelhaft aus, insbesondere die Worte: bonum commune (S. Thomas 1. 2. q. 90. a. 2), communis utilitas, juris consensus (2. 2. q. 43. a. 1.), pax, justitia, affluentia rerum (S. Thom. de regimine principum, in dem echten Theile dieses Werkes l. 1. c. 2). Ebenso klar sind die Ausdrücke bei Suarez: „ut (homines) in pace et justitia vivant et cum sufficientia bonorum, quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant, et cum ea probitate morum, quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae et continentem naturae conservationem necessaria est (De legibus lib. 3. c. 11. n. 7. sq.).

[1]) Siehe Philos. mor. thes. 149. pag. 514. sqq. edit. 2. (in ed. 1. pag. 479. sqq.)

Hiemit vermeidet die Philosophie der christlichen Vorzeit die Einseitigkeit der neueren Theorien vom Rechtsschutz und vom Rechtsstaate, sowie jener oft sehr verschwommenen Lehren vom Culturstaat. Blicken wir auf die Geschichte, so finden wir bei allen Völkern aller Zeiten, die zu einiger Entwickelung und Bildung gelangt sind, ein Staatsleben, das wirklich die zeitliche Wohlfahrt mit oder unter dem Schutze einer Rechtsordnung anstrebt. Und es wäre auch ein unlösbares Räthsel auf psychologischem und socialem Gebiete, wenn dem nicht so wäre. Eine bleibende Vereinigung von vielen Familien ist ein sehr geeignetes Mittel, um beides: Wohlfahrt und Rechtsschutz zu erlangen; die gesellige Natur des Menschen bietet es dar und pflanzt ihm die Neigung ein, es zu gebrauchen. Dazu kommt das unersättliche Streben nach Glück. Und doch sollte der Mensch im Staate einen Theil jener grossen Vortheile naturgemäss ausschliessen, welche durch die andauernde Verbindung zahlreicher Familien erreichbar sind?

Aber, sagt man, der Staatszweck ist erzwingbar, die Glückseligkeit oder die Wohlfahrt aber hört auf, diesen Namen zu verdienen, wenn sie erzwungen wird (Vgl. Kant, Metaphysik der Sitten 5. Bd. Ausg. v. Hartenstein S. 393). Es muss zugegeben werden, dass die persönliche und häusliche Privatwohlfahrt erwachsener Personen für gewöhnlich durch directen und unmittelbaren staatlichen Zwang vernichtet oder gestört wird; daraus folgt aber nur, dass der Staatszweck nicht diese Privatwohlfahrt, sondern eine von dieser wesentlich verschiedene Wohlfahrt sein kann.

Die Scholastik lehrt, dass die zeitliche Wohlfahrt, welche den Zweck der staatlichen Gesellschaft ausmacht, die öffentliche Wohlfahrt ist (bonum commune non privatum, sed publicum, utilitas publica communis). Es ist von grösster Wichtigkeit, den Unterschied zwischen dieser und der Privatwohlfahrt hervorzuheben und zu erklären. Ohne das richtige Verständniss davon bleibt das scholastische Staatsrecht grossentheils unverständlich [1]).

[1]) Mit besonderer Befriedigung bemerkten wir nach Vollendung dieses Aufsatzes, dass der um die Förderung der christlichen Philosophie hochverdiente Dr. Albert Stöckl in der 6. neu bearbeiteten Auflage seines Lehrbuches bei Besprechung des Staatszweckes ebenfalls den Unterschied zwischen der öffentlichen Wohlfahrt und der Privatwohlfahrt hervorhebt und erstere als Zweck der staatlichen Gesellschaft erklärt. Auf weitere Lehrpunkte, in welchen der hochverehrte Schriftsteller seine Staatslehre vervollkommnet hat, werden wir später aufmerksam machen (Siehe den Schluss des 2. Abschnittes).

Die Privatwohlfahrt ist die Wohlfahrt einzelner Personen oder einzelner Familien *an sich* betrachtet, abgesehen von Andern und *mit Ausschluss* Anderer von bestimmten Gütern; die öffentliche Wohlfahrt hingegen ist ein Zustand Vieler, denen eine Fülle von äusseren Gütern *gemeinsam* zum freien Gebrauche dargeboten wird. Die Privatwohlfahrt verlangt unmittelbaren Genuss und persönlichen Gebrauch von Nahrungsmitteln, von Kleidung, Wohnung, Geräthschaften, Werkzeugen, Büchern u. s. w. sowie unmittelbare gesellschaftliche Zuwendung oder Application verschiedener solcher Güter von Seite der Eltern bei Erziehung der Kinder, von Seite der Dienerschaft, von Seite des Gatten oder der Gattin, der Kinder, der Freunde, der Genossen in anderen Gesellschaften zur persönlichen Hilfeleistung mit Ausschluss Anderer. Die öffentliche Wohlfahrt hingegen schliesst eine solche unmittelbare persönliche oder gegenseitige Zuwendung von äusseren Gütern nicht in sich. Die Privatwohlfahrt nimmt vermöge ihres individuellen und häuslichen Charakters sowie wegen der ihr eigenthümlichen Ausschliesslichkeit nach Verschiedenheit der einzelnen Personen und einzelnen Familien eine sehr mannigfaltige particuläre Gestaltung an, während die öffentliche Wohlfahrt bei aller Verschiedenheit den Charakter des Gemeinsamen und Umfassenden an sich trägt. Man kann zwar auch von allgemeiner Privatwohlfahrt sprechen; aber diese Allgemeinheit ist nur eine logische; die Universalität der öffentlichen Wohlfahrt hingegen ist eine ursächliche oder causale (universalitas in causando), wie man z. B. von der Sonne sagen kann, dass sie eine allgemeine Ursache des Lebens und Segens auf der Oberfläche der Erde sei. Die Privatwohlfahrt ist dann logisch allgemein, wenn man von jedem Einzelnen und jeder Familie distributiv genommen sagen kann, dass sie an sich betrachtet sich des Wohlseins erfreuen, also dass A, B, C, D u. s. w. sich wohlbefinden, wie man auch sagt: „alle Menschen sind sterblich," also A ist sterblich, B ist sterblich u. s. w. Wenn man hingegen von öffentlichem Gemeinwohl spricht, so versteht man darunter eine Summe von äusseren Verhältnissen und Umständen, unter denen Viele leben, und durch welche es den Einzelnen ermöglicht ist, wenn sie wollen, in freiem Gebrauch von äusseren dargebotenen Gütern zur Privatwohlfahrt zu gelangen.

Diese gemeinsam dargebotenen Güter lassen sich auf drei Classen zurückführen: 1) auf mannigfache Früchte der Arbeit,

welche sich die Bürger öffentlich zum Tausche oder Verkaufe darbieten; 2) auf öffentliche Anstalten, z. B. Verkehrsmittel (Wege, Brücken, Canäle, Wagen, Schiffe, Pferde, Eisenbahnen, Telegraphen u. s. w.), Gasthäuser, Spitäler und andere Wohlthätigkeitsinstitute, Schulen u. s. w.; 3) auf alle Mittel der öffentlichen Ruhe, der Sicherheit, der Rechtsordnung und des Rechtsschutzes, wie Polizei, Militär, Gerichtshöfe, Beamtenthum u. s. w. Diese drei Classen von Gütern machen, insofern sie zu freiem Gebrauche Vielen dargeboten werden, als gemeinsame Ursachen des Privatwohles die gemeinsame öffentliche Wohlfahrt aus. Insofern sie theils materiellen Zwecken dienen, theils geistige (intellectuelle, moralische und religiöse) Ziele fördern, kann man eine zweifache Seite des öffentlichen Gemeinwohls unterscheiden, eine materielle und geistige öffentliche Wohlfahrt, wie auch die Privatwohlfahrt materiell und geistig ist, soll sie der sinnlich-geistigen Natur des Menschen entsprechen [1]).

Aber nicht nur die Privatwohlfahrt und die öffentliche Wohlfahrt sind nach der christlichen Philosophie der Vorzeit wesentlich von einander unterschieden. Die Privatwohlfahrt ist wieder eine doppelte: die rein individuelle einzelner Personen und die häusliche Wohlfahrt der Familie. Es sind daher drei wesentlich verschiedene Lebenskreise mit wesentlich verschiedener Leitung sowie mit wesentlich verschiedenen Pflichten und Rechten zu unterscheiden:

Der erste dieser drei Lebenskreise ist die Sphäre der rein individuellen, persönlichen Thätigkeit des einzelnen Menschen unter der Leitung seines eigenen Verstandes und freien Willens (gubernatio sui ipsius monastica) und im Genusse der allgemeinen angeborenen und erworbenen Rechte, welche den allgemeinen Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen Andere entsprechen.

Der zweite dieser Lebenskreise ist die Sphäre des Familienlebens unter der Leitung des Hausvaters, welche drei Theile zu umfassen pflegt: die eheliche Verbindung, die Gemeinschaft der Eltern mit den Kindern und das Verhältniss zwischen Herrschaft und Dienerschaft (societas matrimonii, societas filialis et societas herilis) mit den jedem dieser drei Theile der Familie eigenthümlichen und von den allgemeinen specifisch verschiedenen Pflichten und Rechten.

Der dritte Lebenskreis endlich ist die Sphäre des bürgerlichen Lebens der staatlichen Gesellschaft, des Strebens nach zeitlicher

[1]) Philos. mor. pag. 517. sqq. (ed. 1. p. 182. sqq.)

Allen gemeinsamer öffentlicher Wohlfahrt unter der Leitung der Staatsgewalt unter dem Schutze einer öffentlichen Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit (justitia legalis) [1]).

Der Zweck der staatlichen Gesellschaft wird noch näher beleuchtet, wenn man ihn in Beziehung zur Materie oder materiellen Ursache (causa materialis) betrachtet. Diese Materie des Staates bilden die Menschen, welche Glieder desselben sind. Diese sollen nicht wie Atome anorganischer Massen den Staatskörper bilden, sondern vielmehr der Materie lebender Wesen ähnlich in moralischer Organisation leben. Die Familie ist gleichsam die Zelle, der moralische kleine Elementarorganismus, aus dem sich immer neue und neue entwickeln, um einerseits organisirte Classen oder Stände zu bilden, andererseits in Gemeinden, Districten, Provinzen u. s. w. sich weithin auszudehnen [2]). Dass der christlichen Philosophie die Idee des Staates als eines grossen Organismus nicht fremd war, scheinen schon die Ausdrücke „caput", „corpus politicum" anzudeuten, sowie die Ausführungen mancher Scholastiker über die Lehre des hl. Thomas von der justitia distributiva, welche jedem der verschiedenen Glieder des socialen Körpers die entsprechenden Vortheile und Lasten zukommen lasse. Ein unbekannter Scholastiker, der die unechten Theile des dem hl. Thomas fälschlich zugeschriebenen Werkes „de regimine principum" verfasste, verweist, indem er vom Organismus des Staates redet, auf Aristoteles; er spricht also damit eine bekannte Idee aus [3]).

[1]) Der wesentliche Unterschied zwischen Familie und Staat wurde schon von Aristoteles anerkannt (1. Polit. c. 1.). Siehe auch den Commentar des hl. Thomas zu dieser Stelle, sowie dessen Lehre in der Summa 2. 2. q. 58. a. 7., wo der hl. Lehrer die wesentliche Verschiedenheit aller drei Lebenssphären hervorhebt; „Ad secundum dicendum, quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam; alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis. Et ideo Philosophus in 1. Polit. c. 1. circa princip. dicit, quod non bene dicunt, civitatem et domum et alia ejusmodi differre solum multitudine et paucitate et non specie." Dieser Artverschiedenheit der drei Lebenssphären entsprechen nach dem hl. Thomas auch verschiedene Arten der Klugheit: prudentia monastica, prudentia oeconomica et prudentia regnatica (2. 2. q. 48. a. un.). — Siehe auch Suarez de legibus lib. 3. c. 11. de triplici gubernatione morali: politica, oeconomica et propria uniuscujusque circa se ipsum. — Cf. Philos. moral. pag. 565. et 571. sqq. (ed. 1. pag. 528. et 535.).

[2]) Philos. mor. pag. 524. sqq. 835. (ed. 1. pag. 488. et 789.).

[3]) „Sic enim de vera et perfecta politia contingit, quemadmodum de corpore vere disposito, in quo vires organicae sunt in perfecto vigore

Um nun die Beziehung des Staatszweckes zu der beschriebenen Materie der staatlichen Gesellschaft auszudrücken, kann man sagen „Der Zweck des Staates ist die zeitliche, allen im Staate Lebenden, allen Familien und allen (wo möglich) organisirten Classen gemeinsame öffentliche Wohlfahrt."

Legt man hier auf das Wort „allen" einen besonderen Nachdruck, so schärft man dadurch die wichtige Wahrheit ein, dass Niemand im Staate an und für sich (per se) von der Theilnahme an der öffentlichen Wohlfahrt ohne seine Schuld ausgeschlossen werden darf, noch viel weniger aber eine ganze Classe von Menschen.

Es könnte scheinen, es liege nicht im Geiste der christlichen Staatslehre der Vorzeit, dass die öffentliche Wohlfahrt Allen, die im Staate leben, gemeinsam sein müsse. Suchen wir doch in den Werken der alten Scholastiker vergebens einen Tadel der allgemein herrschenden Leibeigenschaft und der Rechtlosigkeit der Hörigen. Dennoch ist das bonum commune nach Auffassung der Scholastik keineswegs, wie bei den Heiden, bloss die gemeinsame Wohlfahrt der Freien. Die Hörigen des Mittelalters waren nur politischer Standesrechte beraubt, erfreuten sich aber im Grossen und Ganzen der allgemeinen Menschenrechte und einer mässigen zeitlichen Wohlfahrt. Ein Schriftsteller (in der Zeitschrift „Neue Sion" 1849 S. 299) sagt mit Recht: „Wenn man dem christlichen Mittelalter vorwirft, dass die sogenannten Hörigen, die bis in die neueste Zeit herauf einen Bestandtheil des Staates gebildet, nichts Anderes als Sklaven seien, so beruht dieses auf einer vollständigen Verkennung des Wesens der Sklaverei einerseits und des Lehenstandes andererseits ... Immer wurde die letzte Stufe des Lehenstandes (Jener, die sich

.... unde Augustinus dicit in 3. de civitate Dei, quod respublica sive civitas bene disposita melodiae vocibus comparatur, in qua diversis sonis proportionatis ad invicem fit cantus suavis et delectabilis auribus..... Et hac quidem ratione motus fuit Philosophus assimilare rempublicam seu politiam naturali et organico corpori, in quo sunt motus dependentes ex uno movente sive ex duobus, ut sunt cor et cerebrum, et tamen in qualibet parte corporis est operatio propria primis motibus respondens et in alterutrum subministrans; unde hoc corpus divini numeris beneficio animari asserit et quod summae aequitatis, nutu Dei, agitur moderamine rationis, quod et Apostolus confirmat in 1. ep. ad Corinth. ostendens totam Ecclesiam esse unum corpus distinctum in partibus, sed unitum vinculo caritatis. Ad veram igitur civitatem sive politiam requiritur, ut membra sint conformia capiti et ad invicem non discordent et sint omnia sic disposita in civitate, ut jam est dictum." (De reg. princip. l. IV. c. 23.)

um Schutz zu erlangen, zu Hörigen machten) als gewisser Rechte theilhaftig betrachtet und die Hörigen wurden nie, trotz aller Bedrückungen, die man nachweisen will, der Menschenwürde entkleidet. Ebenso wurden als Personen, gegen die man Pflichten hätte und die sich gewöhnlich eines glücklichen Looses erfreuten, jene zweite Classe von Hörigen behandelt, d. h. Jene, die, früher schon Sklaven, in den äusseren Verhältnissen dieses Zustandes verharrten." — Vgl. auch Janssen, Geschichte des deutschen Volkes 1. B. S. 267—277, der (S. 269) bemerkt, dass im 15. Jahrhundert in Deutschland die Sklaverei oder knechtische Leibeigenschaft sich fast nirgends mehr vorgefunden, sondern dass es eine milde Leibeigenschaft oder freie Bauern gegeben habe[1]).

Die innere Form (causa formalis) der staatlichen Gesellschaft, die Seele des Staatsorganismus, ist nicht, wie Manche ganz willkürlich und fälschlich annehmen, die Staatsgewalt allein, weder im Abstracten betrachtet noch in der concreten Welt, sondern das gesammte innere eigenthümliche Band, durch welches die Menschen in ihrer Beziehung zum Staatszwecke, der allgemeinen öffentlichen Wohlfahrt, geeint zu Bürgern werden. Wie z. B. im Menschen die Seele als substantielle Form die Materie durch sich selbst innerlich bestimmend zum menschlichen Körper macht und zugleich das Princip der Einheit und des Lebens ist, so muss man, will man die Analogie nicht willkürlich entstellen, in einer Gesellschaft Alles als Form betrachten, was die Menschen innerlich bestimmend zu Gliedern einer bestimmten Gesellschaft macht, und Alles, was als Princip der moralischen Einheit und des eigenthümlichen Lebens, gleichsam die Seele des moralischen Organismus ist. Es ist nun evident unrichtig, dass die Menschen durch die Auctorität allein Glieder einer Gesellschaft sind und durch dieselbe allein moralisch geeint werden und Leben erhalten. Alle einer Gesellschaft eigenthümlichen Rechte und Pflichten muss man als Form und Seele derselben betrachten. So z. B. wäre es ungereimt zu sagen, dass das einzige und bestimmende Band der Ehe die Auctorität des Gatten mit Ausschluss aller übrigen Rechte und Pflichten der ehelichen Gesellschaft sei. In der Gemeinschaft der Eltern mit den Kindern sind evident auch die Pflichten beider Theile ein kräftiges einigendes und belebendes

[1]) Cf. Philos. moral. ed. 2. pag. 501 sq., ed. 1. pag. 467 sq.

Princip, ebenso in der Dienstgesellschaft. Es ist ganz unbegründet zu behaupten, dass es im Staate anders sein solle, mag man ihn abstract oder concret betrachten [1]). Es muss entschieden betont und festgehalten werden, dass die gesammte staatliche, natürliche und positive Rechtsordnung, alle Rechte und Pflichten der legalen Gerechtigkeit die Form und Seele der staatlichen Gesellschaft ausmachen. Dadurch werden die Menschen zu Bürgern und sind unter sich im bürgerlichen Leben geeint, dass alle durch Pflichten und Rechte verbunden sind mit Beziehung auf die öffentliche Wohlfahrt, welche das Materialobject der justitia legalis ausmacht. Aus den Pflichten Aller, die allgemeine Wohlfahrt anzustreben, ergeben sich die Rechte der Gesammtheit, und damit auch das Recht der staatlichen Gesellschaft, von den einzelnen Gliedern Alles zu fordern, was zur Erreichung der öffentlichen Wohlfahrt nothwendig zu vermeiden und zu leisten ist. Dieses Recht, welches offenbar das Recht wirksam zu leiten (also auch zu befehlen und zu strafen), somit die Staatsgewalt einschliesst, ist das Formalobject der legalen Gerechtigkeit. Das Recht, den Staatszweck anzustreben, ruht offenbar wesentlich im ganzen Volke; jeder Bürger hat daran Theil, die darin eingeschlossene Auctorität hingegen ist gewöhnlich im Besitze bestimmter Personen, die allein formell Träger derselben sind und es im Namen und an Stelle der Gesammtheit (selbstverständlich auch im Namen Gottes, worüber später) ausüben [2]). Die Auctorität ist also nur ein besonders hervorragendes Recht der staatlichen Rechtsordnung, also nur ein Theil der Form oder Seele des staatlichen Organismus, auch in der concreten Welt und setzt Pflichten und andere Rechte voraus.

Die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit ist theils eine natürliche, theils eine positive. Sie ist eine natürliche, insofern sich aus der Anwendung des Naturgesetzes auf das staatliche Leben eine Summe von Pflichten und Rechten von selbst ergibt, welche sich wesentlich auf das Streben nach der oben beschriebenen öffentlichen Wohlfahrt beziehen. Diese bilden die nothwendige Grundlage für alle positiven Vorschriften und Gesetze,

[1]) Diese Frage könnte ganz harmlos und unwichtig scheinen, wenn man die Behauptung, die Auctorität allein sei Form des Staates, nicht dazu benützt hätte, die scholastische Lehre vom Ursprung des Staates und der Staatsgewalt zu bekämpfen.

[2]) Philos. mor. pag. 566, 582. (ed. 1. pag. 510.—515).

welche an Menge über die Zahl der natürlichen weit hinausgehen; das Naturgesetz ist in unzähligen Fällen des verschlungenen und mannigfach verwickelten bürgerlichen Lebens zu dunkel und unbestimmt, um allein genügen zu können. Dies ist kein Grund, dessen Dasein zu leugnen und einer Anzahl evidenter und vollkommener natürlicher Rechte die Anerkennung zu versagen; sondern es zeigt nur, dass das Naturrecht einer vielfältigen näheren Bestimmung und Ergänzung durch positive Gesetze bedarf, abgesehen davon, dass auch evidente Naturrechte, wie das Recht zu leben, sich zu vervollkommnen, Eigenthum zu erwerben, sich zu vertheidigen, Gott zu verehren u. s. w.[1]), wegen der Leidenschaften und der Bosheit der Menschen ebenfalls einer positiven Sanction bedürfen. Hieraus erklärt sich auch der Name der legalen Gerechtigkeit. Obwohl Manches oder Vieles, was das öffentliche Wohl erheischt, schon durch die Vernunft klar ist und sich aus dem Naturgesetz ergibt, so ist es doch meistens für Viele am leichtesten, durch die positiven Gesetze zu erfahren, was der Staatszweck fordert. Die positive Rechtsordnung ist daher, so lange sie mit dem evidenten natürlichen Rechte, mit Sittlichkeit und Religion nicht in offenbarem Widerspruche steht, die gewöhnliche Norm des bürgerlichen Lebens[2]).

Da die öffentliche Wohlfahrt sich von der Privatwohlfahrt wesentlich unterscheidet, über sie hinausragt und sich gleichsam wie eine grosse Halle über dem Privatleben schützend wölbt, um zugleich eine Fülle von Gütern segnend zum freien Gebrauche darzubieten: so muss auch die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit, die Stütze derselben, weit über die Privatrechte der Einzelnen und der Familie hinausragen. Sie ist eine Ordnung des öffentlichen Rechts, welche über die Privatrechte theils einschränkend, theils ausgleichend, theils erweiternd und bekräftigend sich erhebt und dieselben mit Beziehung auf die öffentliche Wohlfahrt einigend umfasst. Die legale Gerechtigkeit mit ihren Rechten und Pflichten wird deswegen auch die allgemeine Gerechtigkeit (justitia

[1]) Diese individuellen Menschenrechte sind an sich Gegenstand der ausgleichenden Gerechtigkeit (justitia commutativa), insofern sie aber im Staatsleben sich auch auf die öffentliche Wohlfahrt beziehen und staatlichen Schutz erheischen, sind sie zugleich auch Gegenstand der legalen Gerechtigkeit.

[2]) Philos. mor. pag. 529 et 223—232. (ed. 1. pag. 493 et 204—210 c. not. in fine operis).

generalis) genannt, weil sie in Rücksicht auf das öffentliche Gemeinwohl die Erfüllung verschiedenartiger Pflichten und die Uebung anderer Tugenden fordern kann und somit ihre Materie (materia circa quam) eine mannigfaltige ist. Insofern sie aber an sich betrachtet ihr eigenes Formalobject hat, ist sie eine speciell e Tugend, die sich von allen übrigen Tugenden wesentlich unterscheidet. Dies ist in Bezug auf die nicht gesellschaftlichen Tugenden selbstverständlich, aber auch in Bezug auf die meisten der socialen evident. Die ausgleichende Gerechtigkeit (justitia commutativa) hat zum Formalobject das strenge Recht einer physischen oder moralischen Person auf die ihr nützlichen und ganz ausschliesslich eigenen Güter (bona utilia vere propria alterius)[1]), keineswegs aber die öffentliche Wohlfahrt. Die vertheilende Gerechtigkeit (justitia distributiva) bezieht sich auf das an sich unvollkommene Recht (jus per se imperfectum)[2]), welches die Untergebenen haben, zu fordern, dass die Obrigkeit bei Vertheilung der Lasten, Vortheile und Aemter eine gewisse Gleichheit der Verhältnisse zwischen diesen und den Personen (proportio geometrica rerum ad personas) beobachte, weil dies auch, abgesehen von dem öffentlichen Wohle und dem persönlichen Schaden Vieler, der socialen Natur des Menschen, der Schönheit der gesellschaftlichen Ordnung eines moralischen Organismus und daher auch der Vernunft angemessen ist[3]). Die Vaterlandsliebe (pietas erga patriam) und der den Gesetzen sowie der Obrigkeit schuldige Gehorsam kommen der legalen Gerechtigkeit am nächsten; dennoch unterscheiden sie sich von dieser ebenfalls wesentlich. Die Liebe zum Vaterlande gründet sich auf die Geburt und Erziehung in einem bestimmten Lande und ist, wie jede Liebe, nicht erzwingbar; die legale Gerechtigkeit hingegen ist dem Zwange unterworfen und sieht von den speciellen Banden der Geburt und der Erziehung ab. Wer immer im Staate wohnt, mag er auch im Auslande geboren und erzogen sein, muss zur allgemeinen Wohlfahrt nach den Gesetzen des Staates das Seinige negativ und positiv beitragen. Der bürgerliche Gehorsam aber bezieht sich, wie jeder Gehorsam, formell auf die Befehle der Vorgesetzten und deren Gesetze,

[1]) Philos. mor. pag. 309 sqq. (ed. 1. pag. 282 sqq.)

[2]) Dies Recht ist jedoch per accidens häufig vollkommen, insofern durch dessen Vernachlässigung zugleich die ausgleichende oder die legale Gerechtigkeit verletzt wird.

[3]) Philos. mor. pag. 552 sqq. (ed. 1. pag. 517).

abgesehen von dem Zwecke derselben, weil es schon an sich gut und nothwendig ist, sich der rechtmässigen Obrigkeit zu unterwerfen; er wird daher nur von den Unterthanen geübt, nicht von den Vorgesetzten, ausser insofern auch diese den Gesetzen unterworfen sein können und Unterthanen sind. Die legale Gerechtigkeit hingegen bezieht sich formell auf den Zweck aller Gesetze und Befehle, auf die öffentliche Wohlfahrt, und auf das Recht der staatlichen Gesellschaft, diesen ihren Zweck zu erreichen; darum muss auch die Obrigkeit als Obrigkeit die legale Gerechtigkeit formell üben. Sie hat ja mit dem Rechte, die Unterthanen zur Erreichung der öffentlichen Wohlfahrt wirksam zu leiten, auch die Pflicht erhalten, alle Anordnungen und Gesetze auf dieses grosse und umfassende Ziel hinzurichten. Dass alle Pflichten und Rechte, welche der Familie eigenthümlich sind, ganz anderer Art seien als jene der staatlichen Gesellschaft, ist noch viel evidenter. Die moralischen und rechtlichen Pflichten der Ehe, der Erziehung, der Pietät zwischen Eltern und Kindern, deren Gehorsam, Ehrfurcht, Dankbarkeit gegen Vater und Mutter beziehen sich auf das Privatwohl der Familienglieder und haben die Verehlichung und Zeugung von Kindern zur Voraussetzung [1]). Sie haben also ganz evident andere Material- und Formalobjecte als die legale Gerechtigkeit und gehören einer ganz andern wesentlich verschiedenen Lebenssphäre an (siehe oben).

Es erübrigt noch den Unterschied hervorzuheben, welcher zwischen den Pflichten der legalen Gerechtigkeit besteht, wie diese von der Obrigkeit und von den Unterthanen zu üben ist.

Beide Theile müssen an der grossen Halle der öffentlichen Wohlfahrt und an der dieselbe tragenden öffentlichen Rechtsordnung beständig arbeiten: die staatliche Obrigkeit, wie der hl. Thomas sagt, nach Art eines kunstfertigen Architekten (architectonice), das gesammte untergebene Volk aber nach Art der Bauleute (ministrative), welche nach den Anordnungen des Baumeisters Holz, Steine, Ziegel u. s. w. herbeitragen und dem Gebäude einfügen [2]). Selbstverständlich darf dies nur geschehen mit Unterordnung unter Gott, dem letzten Zwecke, der höchsten Norm der Sittlichkeit und des Rechtes, dem Urheber des Naturgesetzes und der geoffenbarten Religion [3]).

[1]) Phil. mor. pag. 563 sqq. Cf. de jure domestico pag. 453 sqq. 466 sqq. (ed. 1. p. 525 sqq. 399 sqq.)

[2]) Philos. mor. pag. 547 sq. (ed. 1. pag. 519.)

[3]) Ueber die legale Gerechtigkeit siehe den hl. Thomas 2. 2. q. 48. 5. et 6. — Suarez in opusculo de justitia Dei.

Es ist einleuchtend, dass diese Lehre von der legalen Gerechtigkeit ein sehr wichtiger und wesentlicher Punkt in der Staatslehre der christlichen Vorzeit ist. Sie steht in schöner Harmonie mit der Lehre vom Staatszwecke, vom wesentlichen Unterschiede zwischen den drei Lebenskreisen und, wie wir bald sehen werden, mit der Theorie vom Ursprung des Staates und der Staatsgewalt. Die Vorurtheile und Missverständnisse, welche in unserer Zeit in letzterer Frage herrschen, haben wohl grossentheils darin ihren Grund, dass die Lehre von der legalen Gerechtigkeit und ihrer specifischen Verschiedenheit von allen übrigen Tugenden in Vergessenheit gerathen ist und in zahlreichen Compendien über das scholastische Naturrecht keine Berücksichtigung, ja meistens nicht einmal Erwähnung findet.

2. Der Ursprung der staatlichen Gesellschaft.

Die Lehre der christlichen Philosophie über den Ursprung der staatlichen Gesellschaft hält die goldene Mitte ein zwischen zwei Extremen. Der Staat ist weder ein künstliches Werk der menschlichen Willkür nach den Träumereien eines Rousseau, noch ein unmittelbares Naturproduct im Sinne Carl Ludwig Hallers, es ist mittelbar natürlichen Ursprungs[1]). Er ist eine natürliche Gesellschaft, weil die gesellige Natur und das natürliche Streben nach Glückseligkeit das Menschengeschlecht immer und überall dazu geführt, in bürgerlicher Verbindung zu leben und weil auch der wesentliche und nächste Zweck des Staates durch die Natur bestimmt ist. Der Staat ist aber nur mittelbar natürlich, nicht nur weil er die unmittelbar natürliche Gesellschaft, die Familie, voraussetzt und aus ihr sich durch physisch freie menschliche Thätigkeit entwickelt, sondern auch weil in der staatlichen Gesellschaft ein grösserer Spielraum für verschiedene Regierungsformen und andere menschliche Einrichtungen vorhanden ist, als in der Familie. Die menschliche Thätigkeit, durch welche der Staat sich aus den Lebenskreisen des Individuums und der häuslichen Gesellschaft entwickelt, ist nach der allgemeinen Ueberzeugung der christlichen Vorzeit eine freie Uebereinstimmung der Menschen (consensus liber), entweder eine stillschweigende durch die That ausgedrückte Uebereinkunft, oder auch eine ausdrückliche Willenserklärung (consensus tacitus aut expressus).

[1]) Philos. moral. pag. 575 sq. (ed. 1. pag. 537 sq.)

Diese Beistimmung zum staatlichen Leben konnte oftmals von vielen Familien allmählich gegeben werden, die sich an eine hervorragende Person, z. B. an einen Patriarchen nach und nach anschliessen wollten oder, wenn sie dessen Nachkommen waren, beschlossen, in seiner Nähe zu verbleiben, um ihm als ihrem Könige zu gehorchen (consensus successive datus). In manchen andern Fällen konnte es auf den vielen Wanderungen der Völker, auf denen sie sich nicht selten trennen, zerstreuen und wieder ansammeln mochten, geschehen, dass eine Menge unabhängiger Familien zu gleicher Zeit den Entschluss fasste, sich bleibend zu einigen und gemeinsam nach der zeitlichen öffentlichen Wohlfahrt zu streben (consensus simultaneus). Durch nichts ist geboten zu behaupten, dass diese Uebereinstimmung immer moralisch frei gewesen; im Gegentheile, die natürliche Neigung zum bürgerlichen Leben, der Drang, durch dasselbe grossen Uebeln zu entgehen und eine Fülle von Gütern zu erlangen, musste nicht selten eine moralische Unmöglichkeit mit sich bringen, die Beistimmung zu verweigern. Es konnte sogar zuweilen als eine Pflicht der Selbsterhaltung und als Liebespflicht gegen Andere erscheinen, durch eine ausdrückliche oder stillschweigende physisch freie Beistimmung eine bleibende Einigung zu verursachen. Ohne jegliche Beistimmung des Willens konnte aber unmöglich aus den privaten Beziehungen der Menschen eine staatliche Gesellschaft sich erheben. Schon der hl. Augustinus spricht von einem „pactum inter cives" (Confess. l. 3. c. 8.) und entlehnt Cicero eine Definition des Staates, welche diesen Ursprung klar zum Ausdruck bringt. Hienach ist der Staat ein „coetus juris consensu et utilitatis communione sociatus." Der hl. Thomas beruft sich auf diese Definition 2. 2. q. 43. a. 1. — Cf. Suarez de opere sex dierum l. 5. c. 7.[1]).

Diese Lehre der christlichen Vorzeit ergibt sich von selbst aus dem wesentlich verschiedenen Charakter der Privatwohlfahrt und der öffentlichen Wohlfahrt (siehe oben), aus der specifischen Verschiedenheit zwischen den Kreisen des Privatlebens

[1]) Es ist selbstverständlich, dass diese Lehre der christlichen Vorzeit nichts gemein hat mit der Phantasie Rousseau's von einem feierlichen, allgemeinen Socialcontracte, der einem nichtgeselligen Zustande von Waldmenschen ein Ende gemacht habe, die erste Quelle der Moralität und des Rechtes geworden sei und ein künstliches Werk menschlicher Willkür, den Staat, geschaffen habe. Cf. Philos. mor. pag. 577. sq. et 415—425. necnon 579 sqq. (ed. 1. pag. 538. sqq. et 384—394. 541 sqq.).

und der Sphäre des öffentlichen Lebens im Staate. Erheben sich die Beziehungen des öffentlichen Rechtes wirklich über die rein privatrechtlichen Verhältnisse der Menschen, ist die Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit in der That ganz anderer Art als das Band anderer Tugenden, so ergibt sich mit logischer Nothwendigkeit, dass hier ein Uebergang nur durch die Beistimmung der Menschen möglich ist. Die Pflichten der Liebe, der Pietät, der Dankbarkeit, der Ehrfurcht, der ausgleichenden Gerechtigkeit, der Treue, der Wahrhaftigkeit, der ehelichen Pflichten und Rechte, der Pflicht die Kinder zu erziehen, der Pflicht des Gehorsams gegen die Eltern oder der Unterwürfigkeit der Dienerschaft oder Sklaven gegen die Herrschaft, der Pächter oder Miethsparteien gegen den Hausherrn und Grundbesitzer u. s. w. machen nicht das dem Staate eigenthümliche Band aus, sie beziehen sich alle auf die persönliche oder häusliche Privatwohlfahrt, sind also specifisch ganz verschieden von den Pflichten, welche sich auf die öffentliche Wohlfahrt beziehen [1]). Man mag sich daher die privaten Beziehungen und Pflichten sowie die entsprechenden unvollkommenen oder vollkommenen Privatrechte noch so sehr vervielfältigt und durch Anhäufung von Personen und Familien an einem Orte ausgedehnt denken, dadurch allein haben wir nie und nimmer das natürliche Band einer öffentlichen staatlichen Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit. Die Neigung, die Beistimmung (den consensus) zu geben, und die Pflicht, dieselbe nicht zu verweigern (wenn sie vorhanden ist), kann unmöglich das dem Staate eigenthümliche Band selbst sein. Die Pflichten unterscheiden sich durch ihren unmittelbaren Gegenstand, nicht durch ein entferntes Object oder Ziel. Darum darf eine Verpflichtung, ein bürgerliches Leben zu beginnen, z. B. um sich selbst oder Andere zu erhalten, nicht verwechselt werden mit den Pflichten derjenigen, die schon bürgerlich geeint sind. Die letzteren sind Pflichten der legalen Gerechtigkeit, die erstere ist eine Pflicht gegen sich selbst oder eine Liebespflicht gegen Andere, welche fordert, eine neue Lebensweise zu beginnen, aus der sich die Pflichten der legalen Gerechtigkeit ergeben. Diese beziehen sich direct und unmittelbar auf das Streben nach gemeinsamer öffentlicher Wohlfahrt, während jene diese Beziehung nur mittelbar und entfernt besitzen. Würden alle Pflichten zusammenfallen, die einen gemeinsamen entfernten Zielpunkt haben, so gäbe es nur eine einzige

[1]) Philos. mor. pag. 582 sqq. (ed. 1. pag. 543 sqq.)

Pflicht, nämlich die Pflicht, den Willen Gottes zu erfüllen. Da man aber mit Recht eine wesentliche Verschiedenheit der Pflichten nach den unmittelbaren Objecten beurtheilt, so darf man diesen Grundsatz nicht aufgeben, wenn es sich um den Ursprung der bürgerlichen Pflichten handelt. Die Pflicht, ein bürgerliches Leben zu beginnen, ist darum anderer Wesenheit als jene, nach Bildung des Staates, nach allgemeiner öffentlicher Wohlfahrt zu streben. Mit der ersteren ist der Staat noch nicht gegeben und er entsteht nur, wenn dieselbe durch einen consensus erfüllt wird [1]).

So klar die Nothwendigkeit einer Beistimmung zur Entstehung des Staates aus anderen specifisch verschiedenen Lebenskreisen von selbst sich ergibt, so glaubte man doch in der neuesten Zeit diese evidente Lehre der christlichen Vorzeit bekämpfen zu müssen. Man wendete aber hierbei eine verfehlte Methode an. Man suchte den wesentlichen Unterschied der verschiedenen Lebenskreise mit den ihnen eigenthümlichen specifischen Rechten und Pflichten in den Hintergrund zu drängen und zu verdunkeln, um den Uebergang vom Privatleben zum öffentlichen Leben als unabhängig von jeder menschlichen Uebereinstimmung darstellen zu können. Entweder beobachtete man hierüber vollständiges Stillschweigen, oder man glaubte die Schwierigkeit vermittelst eines höchsten gemeinsamen Rechtsprincipes oder durch die generische Gleichheit von Famlie und Staat, sowie durch einen vagen Begriff eines bonum commune, als des Zieles jeder Gesellschaft, lösen zu können. Dieser Methode gegenüber ist entschieden zu betonen, dass nur durch genaue Prüfung der Unterschiede zweier Dinge sich zeigen kann, welche Ursachen zu einem Uebergange erforderlich seien. Damit aus einem Verschiedenen ein Anderes von selbst entstehe, können offenbar gemeinsame Eigenschaften oder generische Gleichheit nicht genügen. Das Gemeinsame als solches ist in der moralischen Ordnung unmöglich allein die Ursache des specifischen Verschiedenen. Es frägt sich, wie eine Summe specifisch verschiedener Rechte und Pflichten aus anderen verschiedener Art entstehe, wie ein specifisch neuer Lebenskreis sich entfalte, eine neue Gesellschaft anderer Art sich bilde. Ein allgemeines Rechtsprincip z. B. „Bewahre die Ordnung des socialen Lebens“ gibt hierüber keinen Aufschluss; äussere Umstände des Landes, der Nachbarschaft, der Personen können bewirken, dass

[1]) Philos. mor. pag. 582. sqq. (ed. 1. pag. 543. sqq.)

man nach einem allgemeinen Moral- oder Rechtsprincipe die allgemeinen Menschenpflichten der Liebe, der Treue, der ausgleichenden Gerechtigkeit u. s. w. in verschiedener Weise bethätigen müsse und auch fordern, dass man sich entschliesse, sich bleibend bürgerlich zu einen; aber mehr kann aus einem solchen Grundsatz in keiner Weise abgeleitet werden, wie aus dem schon Gesagten erhellt. Ebenso ungenügend ist die Behauptung, jeder sociale Zweck sei ein bonum communue; darum könnte durch besondere Umstände, abgesehen von jeder Beistimmung der Menschen, aus dem bonum commune der Familie nach Vervielfältigung und Anhäufung von Menschen in einer Gegend von selbst das bonum commune des Staates entstehen. Abgesehen davon, dass es sociale Ziele gibt, die zwar fines communes, d. h. gemeinsame Zwecke, aber nicht ein bonum commune, d. h. ein Gemeinwohl aller Glieder der Gesellschaft sind (z. B. finis societatis herilis), wird hier die Zweideutigkeit des Ausdruckes „commune" übersehen. Das bonum commune privatum der Familie ist das Privatwohl der Gatten und der Kinder, das bonum publicum commune des Staates ist die öffentliche, allen Bürgern, Familien und organisirten Klassen (causaliter) gemeinsame Wohlfahrt.

Für eine richtige Methode in dieser Frage ist es unerlässlich, zuerst genau die Unterschiede der Rechte, Pflichten, Lebenskreise und Gesellschaften festzustellen und dann erst die proportionirte Ursache der Uebergänge zu erforschen. Es ist daher auch nothwendig, vorher den wesentlichen und specifisch eigenthümlichen Zweck der staatlichen sowohl als jenen der häuslichen Gesellschaft genau zu bestimmen und mit einander zu vergleichen. Dem entgegen ist es nicht selten gebräuchlich, zuerst über den Ursprung und dann erst über den Zweck des Staates zu handeln. Es kann nicht geleugnet werden, dass letztere Ordnung sich als schädlich erwiesen hat.

Es wurde gegen die Lehre der christlichen Vorzeit die Einwendung erhoben, dass sie der organischen Entwicklung der Staaten nicht Rechnung trage. Der Ursprung des Staates durch einen Vertrag mache denselben zu einem künstlichen Werke des Menschen. Hiebei versäumt man es, den Begriff des moralischen Organismus zu definiren und den Unterschied desselben vom physischen Organismus hervorzuheben. Würde man dies versuchen, so würde man die Nichtigkeit dieser Einwendung gewahr werden. Wie man den

Organismus immer definiren mag [1]), das ist klar, dass der moralische vom physischen sich durch die Freiheit seiner Glieder und deren freie Thätigkeit unterscheidet, die sich in den organischen Naturproducten nicht vorfindet. Es ist darum nicht abzusehen, wie eine (physisch) freie Thätigkeit mit der Entwicklung eines moralischen Organismus in Widerspruch stehen könne. Der Staat ist kein unmittelbares physisches Naturproduct und ist auch gewiss nicht natürlicher als die Familie, aus der er sich entwickelt. Und selbst diese hat zur nächsten Ursache ihres Daseins die freie Thätigkeit, den consensus matrimonii, der eine noch freiere Uebereinkunft ist, als jene Beistimmung sein musste, durch welche die Staaten entstanden. Die organische Entwicklung der Staaten, die übrigens sehr oft durch Gewaltthätigkeit und Kriege gestört wurde, besteht darin, dass sich ihr moralischer und juridischer Körper meistens allmählich aus kleineren Gebilden und diese wieder aus den Familien unbeschadet der Freiheit und mit deren Bethätigung entwickelt haben. Nicht Alles ist willkürliches Kunstwerk, was durch des Menschen Freiheit entsteht. Die natürliche Neigung führt das Menschengeschlecht zur physisch freien Wahl des bürgerlichen Lebens und zur Beistimmung, welche die Vereinigung bewirkte, und das Ziel dieser Vereinigung ist ebenfalls durch die Natur in allen wesentlichen Punkten bestimmt.

Man sage nicht, durch einen consensus können nur Privatrechte entstehen, nicht aber öffentliche; denn dies ist eine ganz willkürliche, unbegründete Behauptung. Die Art der Pflichten und Rechte, welche durch den Willen des Menschen übernommen und verliehen werden können, richtet sich an erster Stelle *nach der Materie*, dem Gegenstande des consensus, an zweiter Stelle auch nach *der*

[1]) In „Philos. morali in nota ad thes. 149. (ed. 2 pag. 524) sagten wir: Sicut *organismus physicus* definiri potest: „corpus diversis partibus constans, non tam viribus mechanicis et chemicis, quam principio vitae interno unitis, quarum singulae ex una parte autonomia quadam et spontanea operatione sibi propria praeditae, ex altera vero parte firmiter conjunctae et toti harmonice insertae sunt", ita *organismus moralis dici potest*: „societas stabilis seu corpus morale diversis partibus constans, non tam coactione quam principio interno vitae moralis, consensu intellectus et voluntatis, officiis et juribus inter se unitis, quarum singulae ex una parte autonomia quadam et activitate libera sibi propria praeditae, ex altera vero parte firmiter conjunctae et tôti harmonice insertae sunt."

Absicht der Contrahenten; daher allein erklärt es sich, dass durch die freie Uebereinstimmung bald Pflichten der Liebe und Treue, bald Pflichten der ausgleichenden Gerechtigkeit, bald Pflichten der legalen Gerechtigkeit und ebenso auch verschiedenartige, bald unvollkommene, bald vollkommene Rechte entstehen, bald Privatrechte, bald öffentliche Rechte. Mag auch die Beistimmung kein feierlicher Act gewesen und oft auch nur von vielen Einzelnen successiv gegeben worden sein, sie hat wegen ihrer Beziehung auf die öffentliche Wohlfahrt öffentliche Bedeutung und begründet öffentliche Rechte. Wer dies leugnet, muss das allgemein anerkannte Princip aufgeben, dass die Verpflichtung und Rechtskraft einer Convention vom Gegenstand und der kundgegebenen Absicht abhängt.

Aber, sagt man, bei Entstehung der Staaten war die Willensthätigkeit der Menschen nur Bedingung, nicht Ursache der Einigung. Wäre dem so, so würden wir genöthigt sein, ein Wunder in der juridischen Ordnung anzunehmen. Denn die Willensbethätigung und Willensäusserung ist nach der allgemeinen Ueberzeugung nicht nur der christlichen Philosophen, sondern der gesammten Menschheit immer und überall bei allen Contracten, Pacten, Conventionen wirkliche Ursache neuer Pflichten und Rechte; in diesem einzigen Falle allein würde sie plötzlich ihre moralische und juridische Wirkung verlieren, wie das Feuer, das brennbare Stoffe immer verbrennt, nur durch eine wunderbare Ausnahme solche Stoffe, z. B. hineingeworfenes Stroh, nicht verzehren würde. Es müsste überdies Gott auch in anderer Weise unmittelbar in die Rechtsordnung eingreifen: da nämlich die Pflichten und Rechte der legalen Gerechtigkeit wesentlich von den Privatbeziehungen der Menschen verschieden sind, würden letztere ohne jede irdische Ursache umgewandelt und in die höhere Sphäre des öffentlichen Rechtes erhoben. Solche Wunder können aber vernünftigerweise nicht ohne jeden stichhaltigen Grund und ohne jede Nothwendigkeit angenommen werden. Um dieser Beweisführung zu entgehen, müsste man also zur Leugnung eines jeden consensus übergehen; aber diese würde der Behauptung gleichkommen, dass die Völker ohne Selbstbewusstsein und Freiheit, also im Zustand des Schlafes oder des Deliriums oder Irrsinns sich entwickelt und auf der Erde verbreitet haben. Die Bildung der Staaten hing doch gewiss nach dem Zeugnisse der Geschichte davon ab, ob bestimmte Familien und ganze Stämme vereint bleiben, sich trennen, sich anderen anschliessen wollten oder nicht, ob sie ihre

Wanderungen und Kriegszüge in diese oder eine andere Gegend richten, hier oder dort sich niederlassen und die Vereinigung mit anderen Völkern vermeiden oder bewirken wollten.

Die Erwähnung von Kriegszügen, wird man erwiedern, erinnert eben an Fälle, in welchen ein Kriegsführer nach erfochtenem Siege in einem gerechten Kriege [1]) gegen den Willen der Besiegten bisher getrennt und zerstreut lebende Familien zur Strafe staatlich einigen und sich unterwerfen will. Abgesehen davon, dass man auf Ausnahmsfälle nicht die ganze Theorie vom Anfange der Staaten aufbauen darf, ist zu entgegnen, dass auch in diesem Falle höchstens die Pflicht vorhanden sein konnte, sich nach dem Willen des Siegers politisch zu unterwerfen und zu einigen, aber diese Pflicht ist auf keinen Fall eine Pflicht der legalen Gerechtigkeit, sondern nur die Pflicht, eine ausdrückliche oder stillschweigende Beistimmung zu dem bürgerlichen Leben unter der Herrschaft des Siegers nicht zu verweigern, um demselben die von ihm gerechter Weise geforderte Genugthuung oder einen Schadenersatz zu leisten und ihm eine Bürgschaft des Friedens und der Sicherheit für die Zukunft zu gewähren. Eine solche gerechter Weise auferlegte Restitutionspflicht bisher unabhängig lebender Familien ist eine Pflicht der ausgleichenden Gerechtigkeit, geht offenbar der Existenz des Staates voraus und ist daher nicht das demselben eigenthümliche juridische Band [2]).

Endlich sei noch bemerkt, dass die Lehre der christlichen Vorzeit vom Ursprunge des Staates durch einen consensus nicht auf dem Irrthum beruht, der sich bei neueren Moralphilosophen findet, die menschliche Freiheit könne niemals ohne Beistimmung der Menschen beschränkt werden; nicht deswegen hielt sie daran fest, dass die staatliche Gesellschaft durch die Beistimmung der Menschen entstanden sei. Die Kinder sind verpflichtet den Eltern zu gehorchen, sie mögen wollen oder nicht. Und in unzähligen Fällen wird die Freiheit auch der Erwachsenen gegen ihren Willen durch Collision

[1]) Dass ein ungerechter Krieg zur Begründung einer Rechtsordnung allein nicht genügt, ist selbstverständlich. Cf. Philos. mor. pag. 585 (ed. 1. pag. 547).

[2]) Mit solchen Fällen sind jene nicht zu verwechseln, in denen es sich um die Unterwerfung eines schon früher gebildeten staatlichen Gemeinwesens unter einen Sieger handelt, der von diesem als gerechte Strafe politische Unterwerfung fordert. Diese Fälle gehören nicht hieher, sondern beziehen sich auf den Ursprung der Staatsgewalt in bestimmten Personen. Hierüber wird später die Rede sein.

der Rechte eingeschränkt. Auch ist wohl zu beachten, dass nur Anfangs zur ersten Entstehung des staatlichen Bandes der legalen Gerechtigkeit aus Privatverhältnissen eine Beistimmung zum Streben nach der gemeinsamen öffentlichen Wohlfahrt erforderlich war.[1]) Ist der Uebergang aus den wesentlich verschiedenartigen Sphären des Privatlebens zum bürgerlichen Leben einmal an einem Orte wenigstens durch die grosse Mehrheit vollzogen, so müssen die Uebrigen, die nicht beistimmen, oder die später durch Geburt oder Einwanderung in dem von Andern gebildeten Staate leben, vermöge der Rechtscollision, sie mögen wollen oder nicht, durch das moralisch stärkere Recht der Mehrheit ihre eigene Freiheit als eingeschränkt anerkennen. Sie müssen wie die Andern sich den allgemeinen Pflichten und Lasten der legalen Gerechtigkeit unterziehen, sowie sie auch an den Segnungen der öffentlichen Wohlfahrt theilnehmen, so lange sie nicht etwa durch Auswanderung darauf verzichten. Wollten sie sich weigern, durch Beobachtung der allgemeinen (gerechten) Gesetze die öffentliche Wohlfahrt negativ und positiv zu fördern, so würden sie durch diese Störung mit ihrer socialen Natur in Widerspruch gerathen, indem sie der privaten und öffentlichen Wohlfahrt der Uebrigen hindernd entgegentreten würden.

Es sei gestattet, diesen Abschnitt über den Ursprung des Staates mit den Worten Dr. Stöckl's abzuschliessen, der in seiner neuesten Auflage (1888 S. 369) treffend schreibt: „Eine normale Staatenbildung kann nur jene sein, welche durch eine Thatsache herbeigeführt wird, die eine friedliche Vereinigung einer Gesammtheit von Familien oder Gemeinden zu einer bürgerlichen Gesellschaft mit sich bringt. . . . Und da ist es allerdings das Bedürfniss der Vereinigung verbunden mit der natürlichen Tendenz zu derselben, welche entscheidend sich verhält für die Entstehung des bezüglichen bürgerlichen Gemeinwesens . . . Es waltet hier gleichfalls eine Nothwendigkeit, aber nicht die Nothwendigkeit des Zwanges, sondern die Nothwendigkeit des Bedürfnisses. Und in diesem Sinne ist allerdings der Process der Staatenbildung ein quasi natürlicher Process. Andererseits ist aber auch wiederum zu bedenken, dass wir es bei der Staatenbildung mit freien Persönlichkeiten zu thun haben, deren Wille bei dem gedachten Processe doch nicht ganz ausser Ansatz bleiben darf. Sie verhalten sich nicht wie blosse Naturwesen, die willenlos in einen

[1]) Philos. moral. pag. 590 sqq. (ed. 1. pag. 552 sqq.)

natürlichen Process verschlungen werden können. Wenn also in Folge einer Thatsache eine Gesammtheit von Familien oder Gemeinden durch die Nothwendigkeit des Bedürfnisses in ein bürgerliches Gemeinwesen zusammengeführt werden sollen, so muss doch auch ihr Wille dabei sein, sie müssen diese Vereinigung zu dieser Gesellschaft auch wollen. Will der Eine oder der Andere sie nicht, so muss ihm stets das Recht bleiben, von der Gesammtheit sich zu trennen und anderswo seinen Sitz aufzuschlagen. Will man diesen gemeinsamen Willen Aller das bürgerliche Gemeinwesen aufzurichten als Uebereinkunft (consensus) bezeichnen, so ist dagegen nichts einzuwenden." Auch darin können wir Dr Stöckl beistimmen, dass man diese Uebereinkunft nicht einen Vertrag nennen solle. Zwar nicht deswegen, als ob er der Sache nach kein solcher wäre und keine Pflichten und Rechte begründen würde; denn er ist, wie wir gezeigt haben, die Grundlage einer neuen Rechtsordnung (ordinis juridici justitiae legalis),[1]) sondern um Missverständnisse zu vermeiden. Wir sind gewohnt im gewöhnlichen Leben die Uebereinkunft Einzelner über privatrechtliche Verhältnisse einen Vertrag zu nennen und seitdem Hobbes und Rousseau einen feierlichen Socialvertrag erfunden haben, der die letzte Ursache des gesellschaftlichen Lebens sowie aller Pflichten und Rechte sein soll, ist man zu geneigt, wenn man von einem Vertrag als Ursache der Staaten reden hört, sogleich an die Träumereien des Sophisten von Genf zu denken. Ausserdem erregt der Ausdruck: „Ursprung durch Vertrag" leicht die Vorstellung eines künstlichen Gebildes, wie es der Staat keineswegs ist; darum wählen manche Gegner der alten christlichen Lehre zu deren Bezeichnung mit Vorliebe das Wort „Vertragstheorie", um schon durch den Namen Misstrauen zu erregen.

Dr. Stöckl fährt fort (S 370): „Auf solche Weise glauben wir, lassen sich die oben bezeichneten entgegengesetzten Ansichten mit einander vereinbaren. Demnach ist die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft nach der einen Seite hin ein quasi natürlicher Process, welcher von einer geschichtlichen Thatsache seinen Ausgang nimmt, und die Constituirung der bürgerlichen Gesellschaft als Resultat erzielt; nach der anderen Seite hin dagegen ist die Entstehung der bürgerlichen Gesellschaft etwas, was aus dem gemeinsamen Willen aller Theilnehmer erfolgt, und

[1]) Siehe auch Philos. moral. pag. 586 sqq. (ed. 1. pag. 547 sqq.).

daher in diesem Sinne auf eine allgemeine Uebereinkunft (consensus) als auf seine Ursache zurückzuführen ist, sei es nun, dass die Uebereinkunft eine ausdrücklich erklärte, oder eine bloss stillschweigende ist.“ Hier liegt der Schwerpunkt in dem Worte „Ursache“;[1]) denn dass eine Uebereinkunft gewöhnlich statt finde, geben auch die Vertheidiger jener antischolastischen Staatslehre zu, die durch Haller[2]) in katholische Lehrbücher Eingang gefunden hat, aber sie erklären den consensus als blosse Bedingung, die keine rechtliche Wirkung hervorbringe Nach der Philosophie der Vorzeit hingegen ist derselbe Grundlage der öffentlichen Rechtsordnung der legalen Gerechtigkeit und deswegen nicht bloss Bedingung, sondern nächste Ursache des Staates.

[1]) Philos. moral. pag. 586 sqq.

[2]) Siehe über Haller Philos. moral. pag. 652 sqq. (ed. 1 pag. 547 sqq.)

(Fortsetzung folgt.)

Die Controverse zwischen Vasquez und Suarez über das Wesen des Naturgesetzes.

Von Dr. Praxmarer.

Gegenwärtige Abhandlung möchte einem doppelten Zwecke dienen. Zunächst soll ein interessantes, aber wohl wenig gekanntes Blatt aus der Geschichte der Scholastik mehr an die Oeffentlichkeit gebracht werden. Denen, welche die Scholastik noch immer für den „Ausbund der Unwissenschaftlichkeit“ zu halten geneigt sind, mag hier an einem typischen Beispiel gezeigt werden, wie gründlich die scholastische Methode bei wissenschaftlichen Untersuchungen zu Werke ging, mit wie sachlichen Gründen man Rede und Gegenrede zu stehen verstand, endlich wie selbst unscheinbare Nebenfragen unter der Hand der grossen Scholastiker zu interessanten Problemen heranwuchsen. Auch dies wird man aus unserer Darlegung erkennen können, dass der so oft geschleuderte Vorwurf der „Spitzfindigkeit“, wenigstens den bedeutenderen Vertretern der Scholastik gegenüber, nicht am Platze ist. Wenn je, so hätte gerade die vorliegende, ziemlich abstracte Frage über das Wesen des Naturgesetzes ja genug Gelegenheit zu Spitzfindigkeiten geboten. Im Gegentheil wird der Verlauf unserer Darstellung der Controverse uns zu sehr concreten, selbst praktischen Folgerungen hinführen. Allerdings hebt weder Suarez noch Vasquez ausdrücklich die praktische Seite dieser Frage hervor; denn erst seit dem Aufblühen der Kant'schen Philosophie und der autonomen Moral hat sich die praktische Bedeutung derselben mehr und mehr herausgestellt.

Aber eben aus diesem letzteren Grunde möchten wir mit vorliegender Arbeit auch noch einen anderen Zweck verbinden, indem wir auch in eine meritorische Erörterung der Controversfrage selbst einzutreten gedenken. Schon allein der Umstand, dass wir uns für oder wider Suarez, beziehungsweise Vasquez entscheiden müssen,

nöthigt uns zu einer sachlichen Stellungnahme, ganz abgesehen von der nicht genug zu bedauernden Thatsache, dass im modernen Denken eine starke wissenschaftliche Strömung sich geltend macht, welche das Naturgesetz aus unserer Begriffswelt als ein abergläubisches „Gespenst" gänzlich zu eliminiren und alles Recht auf den schwankenden Boden positiver Gesetzgebung zu stellen bestrebt ist[1]). Zuvörderst wollen wir über die Controversfrage historisch referiren, sodann dieselbe kritisch beleuchten und zuletzt thetisch zu einem positiven Ergebniss zu gelangen suchen.

I. Historische Darlegung der Controverse.

Die beiden grossen Scholastiker des ausgehenden XVI. Jahrhunderts, die Jesuiten Franz Suarez (1548—1617) und Gabriel Vasquez (1551—1604), haben die Eigenthümlichkeit, dass sie in philosophischen und theologischen Streitfragen zuweilen mit scharfer Klinge gegen einander Krieg führen. Auch in der vorwürfigen Frage ist dies der Fall und zwar in einer Weise, die uns zugleich den eigenthümlichen Charakter beider Männer und ihre Eigenart deutlich offenbart. Vasquez tritt mit einer neuen, fast kühnen Behauptung auf den Plan. Er macht wenig Worte; aber sein kurzer Beweis hat Schlagkraft und Schärfe. Suarez dagegen, der die Ansicht seines Widerparts nicht gelten lassen will, holt weit aus, widerlegt diesen mit vielen einzelnen Gründen und sucht mit ebenso vielen Einzelgründen seiner eigenen Lehre Gewicht zu verschaffen.

Vasquez, der „spanische Augustinus", wie man ihn bisweilen nennt, kommt in seinen Commentaren zur Summa theol. I—2 disp. CL cap. 1—3 auf unsere Frage zu sprechen. Zuerst wirft er die ganz allgemeine Frage auf, ob das Gesetz im Allgemeinen seinem Wesen nach auf einen Act des Willens oder des Verstandes zurückzuführen sei.[2]) Nachdem er sodann die beiden sich entgegenstehenden Hauptansichten auseinandergesetzt hat, legt er seine eigene Ansicht, die er natürlich „probabilior" nennt, dahin dar, dass das Gesetz ein „actus intellectus supposito actu voluntatis" sei. Und diese Theorie hält er aufrecht für jedes göttliche und menschliche Gesetz — das Naturgesetz allein ausgenommen.

[1]) Vgl. Frhr. von Hertling, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede. Offener Brief an Herrn Prof. Dr. A. Ritschl S. 35 ff. Münster und Paderborn 1887.

[2]) Cf. S. th. I—2 qu. XC. art. I.

In Bezug auf letzteren Punkt beweist er der Reihe nach, wie das Naturgesetz weder auf eine „operatio voluntatis“ noch auf eine „operatio judicii“ zurückführbar sei, woraus sich von selber ergibt, dass dasselbe auch kein „actus judicii supposito actu voluntatis“ sein könne. Seine Beweisführung lässt sich in folgenden Syllogismus kleiden: „Das Naturgesetz ist nichts Anderes als die erste Regel (Norm) für den Unterschied zwischen Gut und Böse; diese erste Regel ist aber die vernünftige Natur selber — also ist die vernünftige Natur selber das Naturgesetz.“

Der Schwerpunkt des Arguments liegt offenbar im Untersatz. Vasquez beweist ihn also: Es gibt im ethischen Gebiete Einiges, was seiner Natur nach so böse ist, dass das Verbot desselben nicht vom Willen Gottes, noch weniger also von irgend einem geschöpflichen Willen abhängt. Dasselbe ist nicht deshalb böse (schlecht), weil Gott es verboten hat, sondern umgekehrt deshalb hat Gott es verboten, weil es böse ist. Die Regel oder Norm also, nach welcher dieses Böse (resp. Gute) zu bemessen ist, geht jeglichem Acte der Vernunftwesen, mithin auch jeglichem Urtheil und Willensact derselben, begrifflich voraus; folglich muss diese Norm in der vernünftigen Natur als solcher gesucht werden, und zwar ganz im Allgemeinen, mag die letztere nun endlich oder unendlich, höheren oder niederen Ranges sein. „Prima igitur lex naturalis“, sagt er, „in creatura rationali est ipsamet natura quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali“ (l. c.). Da aber Gott, so fährt er in seiner Argumentation fort, als das erste (Ur-) Wesen vor jeder geschöpflichen Vernunft ist — „haec lex tamquam in aeterna et prima sui origine in ipsa Dei natura constituenda est.“ Dies will soviel besagen wie: Das Naturgesetz schliesst, in seiner Wurzel betrachtet, keinen eigentlich gesetzgeberischen Act von Seiten Gottes ein, sondern ist in der göttlichen Natur selber begründet. „Ex hac doctrina,“ so schliesst unser Autor seine Bemerkungen, „illud observatione dignum inferimus, nempe nomen legis non tam convenire (legi) naturali quam positivae,“ oder mit andern Worten: Von einem Naturgesetz im strengen Sinne des Wortes lässt sich eigentlich nicht sprechen, also höchstens in einem uneigentlichen Sinne; in dieser weiteren Bedeutung des Wortes aber ist die vernünftige Natur als solche (in abstracto) selber das Naturgesetz. „Potius igitur dicitur jus (quam lex), quia est regula justi et injusti“ (l. c.).

Einen heftigen Gegner fand die vorgelegte Theorie an Fr. Suarez, der sie mit einem grossen Aufwand von Gelehrsamkeit in seinem Tractat de legibus l. II. cap. 5. bekämpft. Seine Gegenargumente sind: 1) Die Redeweise des Vasquez ist gegen den allgemeinen Sprachgebrauch aller Philosophen und Theologen, welche vom Naturgesetz handeln; 2) Die „vernünftige Natur" als solche weist keinen einzigen der Effecte auf, die jedes Gesetz haben muss: „non praecipit nec dirigit aut illuminat, nec movet nec impellit" (l. c.); dieselbe könnte also höchstens metaphorisch ein Gesetz heissen, das Naturgesetz ist aber mehr als ein bloss metaphorisches Gesetz; 3) Die Vernunft ist allerdings Fundament, Maass und Norm für die Moralität unserer Handlungen; aber nicht Alles, was Fundament, Maass und Norm ist, ist darum schon ein Gesetz: so ist die Dürftigkeit des Armen und das Geld des Besitzenden zwar das Fundament für die Sittlichkeit und Pflicht des Almosengebens, das Bedürfniss des Leibes die Norm für die Tugend der Mässigkeit, der Zweck die Norm und Regel für die Auswahl der Mittel; aber keines von allen drei Dingen kann ein „Gesetz" genannt werden; 4) Aus der Vasquez'schen Theorie ergibt sich eine grosse Reihe von Ungereimtheiten, die wir später im Einzelnen noch beleuchten werden.

Welches ist nun die eigene Lehre des Suarez? Nach ihm ist das Naturgesetz die natürliche Urtheilskraft des Menschen, zwischen innerlich guten und bösen, der vernünftigen Natur angemessenen oder zuwiderlaufenden Handlungen zu unterscheiden, gefolgt von einem dictamen rationis, die ersteren Handlungen zu setzen und die letzteren zu unterlassen.

II. Kritik beider Ansichten.

Um erst einige nothwendige Erläuterungen vorauszuschicken, so ist wohl soviel einleuchtend, dass das Wort „Gesetz" in verschiedenen Bedeutungen genommen werden kann und thatsächlich im Volks- wie Gelehrtenmund auch genommen wird. Man spricht ja von chemischen, astronomischen, ästhetischen Gesetzen so gut wie von einem göttlichen oder menschlichen Gesetz; ja selbst das Wort „Naturgesetz" empfängt eine grundverschiedene Bedeutung, je nachdem man es auf die physikalische oder auf die moralische Weltordnung bezieht. Im prägnanten und eigentlichen Sinne versteht man darunter jedoch nur die sittliche Norm für die freien Handlungen vernünftiger Geschöpfe, sodass der Begriff „Gesetz" in den zuerst

erwähnten Fällen lediglich den Werth einer analogischen Bedeutung annimmt. Jede Analogie nun setzt in verschiedenen, gleichnamig benannten Dingen einerseits zwar eine gemeinsame, die Gleichnamigkeit innerlich rechtfertigende Form voraus, verlangt andererseits aber ebenso entschieden, dass die gemeinsame Form in den betreffenden Dingen auf verschiedene Weise sich finde, wie z. B. die Gesundheit dem Menschen in anderer Weise zukommt, als der Gesichtsfarbe, der Nahrung, dem Heilmittel u. s. w. Es fragt sich also, welches die den verschiedenartigen Gesetzen gemeinsame Form sei. Um es mit Einem Wort zu sagen: es ist die „regula actionis". Da nun aber zum vollständigen Begriff einer „Regel" (regula) auch die Rücksicht auf das, was regelt (regulans) sowie auf das, was geregelt wird (regulatum), gehört [1]), so muss das Wort „Gesetz" in demselben Maasse begrifflichen Schwankungen unterliegen, als man den beiden genannten Momenten bald ein eindeutiges, bald ein mehrdeutiges Substrat anweisen, beziehentlich bald eine engere, bald eine weitere Fassung angedeihen lassen will. Das vernunftlose Geschöpf kann nicht in demselben Sinne, wie das vernünftige, regulatum genannt werden, woraus sich ergibt, dass das Wort „Gesetz" von beiden nicht in eindeutigem Sinne genommen werden könne. Aber auch mit Bezug auf das zweite Moment, das regulans, zeigt der Begriff Gesetz, selbst wenn man ihn ausschliesslich auf die moralische Ordnung bezieht, eine Dehnbarkeit bis zu dem Grade, dass er sich noch nicht verflüchtigt, obschon man von wesentlichen Merkmalen, wie sie zur vollständigen Definition allerdings gehören, absieht. Der hl. Thomas von Aquin stellt als wesentliche Merkmale eines (ethischen) Gesetzes im engsten Sinne auf, dass dasselbe von einem Oberen herrühre, zu Gunsten des Gemeinwohls einer Gesellschaft erlassen und gehörig promulgirt sei: (lex est) „quaedam rationis ordinatio ad bonum commune et ab eo, qui curam communitatis habet, promulgata" (S. th. 1—2 qu XC. art. IV.). Nun bleibt es Jedem unbenommen, von dem einen oder anderen dieser Wesensmerkmale abzusehen, z. B. davon abzusehen, dass eine Promulgation, ein Oberer, die Rücksicht auf die Gemeinwohlfahrt erforderlich sei, ohne dass dadurch das Recht zum Gebrauche des Wortes „Gesetz" erlischt; in diesem Falle wird letzteres dann eben in einem weiteren, uneigentlichen, analogischen Sinne

[1]) Cf. S. Th. 1—2 qu. XC. art. III.

gebraucht. So schreibt z. B. der hl. Thomas: „Lex est quaedam regula et mensura, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur“ (1—2. qu. XC. art. I.), in welcher Begriffsbestimmung offenbar von anderen wesentlichen Requisiten eines Gesetzes abgesehen und nur noch ein ganz allgemeines Element davon festgehalten wird.

Es kommt nun Alles darauf an, in welchem Sinne — ob im engeren oder weiteren — Vasquez und Suarez den Begriff „Gesetz“ in ihrer Streitfrage mit Bezug auf das Naturgesetz genommen wissen wollten. Unstreitig hat Vasquez den weiteren Begriff im Auge, während aus den Gegenargumenten des Suarez ebenso unzweifelhaft hervorgeht, dass ihm der engere Begriff, den er dem Naturgesetz voll und ganz gewahrt wissen wollte, vor Augen geschwebt habe. Durch diese Ungleichheit erscheint aber von Haus aus der Fragepunkt verrückt, und darum ist Suarez in seinen Angriffen wohl nicht ganz glücklich gewesen. Weiter unten soll untersucht werden, ob und wieweit die Redeweise des Vasquez auf Berechtigung Anspruch erheben dürfe. Aber in der Voraussetzung, dass derselbe dem Begriff „Naturgesetz“ eine weitere Fassung gegeben habe, verlieren die Einwürfe des Suarez ohne Weiteres ihre Beweiskraft: sie schiessen am Ziel vorbei.

Wohl mögen ältere Philosophen das Naturgesetz zumeist in seiner vollen, mit allen Effecten ausgestatteten Bedeutung genommen haben, d. h. als ein vollendetes, der vernünftigen Natur von Gott gegebenes und durch die praktische Vernunft jedem Einzelnen promulgirtes Gesetz. Wer wollte es aber Vasquez verwehren, dasselbe unter gewissen Abstractionen zu betrachten, also gewisse Merkmale fallen zu lassen und nur die abstracte Essenz desselben festzuhalten? Dass diese Auffassung völlig neu und unerhört sei, dass sie also dem allgemeinen Sprachgebrauch geradezu ins Gesicht schlage, ist mit nichten erwiesen[1]). Wenn Suarez weiter einwirft, dass die „vernünftige Natur“ als solche, worauf Vasquez ja das Naturgesetz in letzter Linie basirt, keinen einzigen der zum Gesetz erforderlichen (Formal-) Effecte besitze, so steht gerade in Frage,

[1]) Vgl. die oben citirte Stelle aus dem hl. Thomas (1—2 qu. XC. art. I.) Aehnlich fasst Hugo Grotius (De jure belli et pacis l. I. cap. I. n. 9.) das Gesetz in weiterer Bedeutung, wenn er schreibt: „Lex est regula actuum moralium obligans ad id quod honestum est.“ Cf. A. Feretti. Institt. philos. moralis Vol. I. p. 238 sq. Romae 1887.

ob das Naturgesetz, wenn man es nach seiner abstracten Essenz statt nach seinen concreten Effecten betrachtet, auf das Niveau eines bloss metaphorischen Gesetzes herabsinken müsse. Diese Folgerung als selbstverständlich voraussetzen, läuft auf eine petitio principii hinaus. An demselben Fehler leidet auch das dritte Argument des Suarez, demzufolge die drei Momente: Fundament, Norm und Maass der Moralität, wie Vasquez sie der vernünftigen Natur als solcher vindicirt, noch lange kein Gesetz constituiren sollen. Die Antwort liegt auf der Hand: „Nicht zwar ein Gesetz im vollen, wohl aber im weiteren Sinne des Wortes.“ In den von Suarez zur Erhärtung seiner Ansicht beigebrachten Beispielen sodann vermisst man die Parität. Denn was in den beiden ersten Fällen (Almosengeben, Mässigkeit) Fundament und Norm der Moralität dieser Tugenden genannt wird, das ist es in ganz gleicher Weise sowohl für die obligatorische als für die supererogatorische Moralität, während das Naturgesetz sich doch nur auf erstere, nicht auf letztere beziehen kann. Aber weiter soll z. B. auch jeder beliebige Zweck die Norm und Regel für die Auswahl der Mittel bilden, ohne sich darum zur Höhe eines Gesetzes zu erheben. Indessen abgesehen vom Umstande, dass auch der Zweck im weiteren Sinne sich unter den abstracten Begriff des Gesetzes am Ende subsumiren liesse, hat Suarez wiederum übersehen, dass es neben freien Zwecken auch nothwendige, absolut zu erreichende gebe und dass es gerade das Naturgesetz ist, welches einen solchen nothwendigen, absolut zu erreichenden Zweck der vernünftigen Natur steckt.

Nicht ohne Interesse ist eine nähere Beleuchtung der „Absurditäten“ (absurda), welche Suarez aus der Theorie seines Gegners herleitet. Erstens: Wäre die vernünftige Natur als solche (in abstracto) das Naturgesetz, dann wäre auch Gott als ewige Vernunft demselben unterworfen; Gott wäre sich selbst Gesetz. — Allein Vasquez behauptet lediglich dies, dass ein objectiver Grund auch für Gott da sein müsse, warum er gerade das Naturgesetz, und zwar dieses Naturgesetz, den Vernunftgeschöpfen auferlegt, sowie dass nicht der Wille Gottes allein für die Beschaffenheit und Existenz desselben massgebend sein kann, da Gott das wesentlich Gute und wesentlich Böse gar nicht ändern darf. — Zweitens: In der Theorie des Vasquez soll der Charakter des Naturgesetzes als eines göttlichen Gesetzes verschwinden. Vasquez hat dieser Anklage indess schon zum Voraus die Spitze abgebrochen, wenn er schreibt:

„Verum quia omne quod jure ipso naturae malum est aut bonum, explicatum nobis est a Deo et imperatum aut vetitum, negare non possumus, legem naturalem secundarie in mente Dei existentem esse operationem intellectus supposita voluntate“ (l. c.).

Drittens: In der Hypothese des Vasquez soll die sog. „freie Ehrbarkeit“ (honestas libera) vernichtet werden, insofern die vernünftige Natur nicht bloss Fundament des essentiell Guten und Bösen ist, sondern auch des supererogatorisch Guten, dessen Unterlassung nicht böse ist. Indessen spricht Vasquez deutlich genug nur von dem innerlich Schlechten und pflichtmässig Guten, dessen Unterlassung also eo ipso böse ist, und nur so weit und nicht weiter reicht ihm das Naturgesetz. Die sog. „freie Ehrbarkeit“ fällt nicht unter das Naturgesetz; aber es liegt weiterhin auch nicht der mindeste Widerspruch darin, dass die vernünftige Natur auch für die freie Ehrbarkeit das „fundamentum honestatis“ abgebe.

Wenn wir schliesslich die eigene Theorie des Suarez über das Wesen des Naturgesetzes einer Kritik unterwerfen, so werden wir nicht ohne Ueberraschung gewahr, dass er den an Vasquez gerügten Fehler selber begeht, wenn er das Princip aufgibt, dass nämlich das Wort „Gesetz“ in seinem strengen Sinne zu nehmen sei. Somit lässt sich Alles, was er gegen Vasquez in dieser Hinsicht vorbrachte, gegen ihn selber kehren. Auch seine Theorie, wonach das Naturgesetz in die natürliche Urtheilskraft des Menschen, zwischen dem innerlich Guten und Bösen zu unterscheiden, verlegt wird, sieht von wesentlichen Erfordernissen eines strieten Gesetzes vollständig ab: in der Suarezischen Definition vermissen wir ebenfalls den Gesetzgeber sowohl wie die Promulgation. Die Vorwürfe, die er der Theorie seines wissenschaftlichen Gegners macht, lassen sich der seinigen also reichlich zurückgeben, so z. B. dass bereits ein wahres strictes Gesetz (wenn auch kein Naturgesetz) vorläge, sobald die Erkenntniss irgend eines zu erreichenden Zweckes den Willen zur Auswahl der zweckentsprechenden Mittel bestimmte.

III. Krisis der Controverse.

Um eine bestimmte Entscheidung in der Streitfrage zwischen Vasquez und Suarez fällen zu können, muss an die Spitze der principiellen Erörterung die wichtige Frage gestellt werden, welche zugleich für das tiefere Wesen des Naturgesetzes unmittelbar entscheidend ist, nämlich: Kann das Naturgesetz in seinem letzten

Grunde betrachtet im strieten Wortsinn ein Gesetz genannt werden? Unsere Antwort muss aus folgenden Gründen verneinend ausfallen.

Wir argumentiren zunächst also: Entweder liegt der letzte Grund für den Unterschied zwischen dem innerlich Guten und Bösen (und folglich für das Naturgesetz) in einem Willensacte Gottes oder nicht. In letzterem Falle haben wir kein strictes Gesetz vor uns. Der erste Fall aber ist ungereimt und unmöglich.

Beweisen wir sogleich diesen zweiten Theil des Untersatzes. Denn wäre der Wille Gottes der letzte Grund des Naturgesetzes, dann wäre er auch der einzige Grund. In der That liesse sich ein anderer Grund gar nicht ausfindig machen. Denn ein solcher läge entweder im Willen eines von Gott abhängigen Geschöpfes, welches aber offenbar nur in Abhängigkeit vom göttlichen Willen etwas als essentiell gut oder bös erklären könnte, oder aber in den Wesenheiten der Dinge. Diese Wesenheiten (essentiae rerum) sind nun wieder entweder abhängig vom Willen Gottes oder nicht. Wenn ja, dann stände es in Gottes Hand, das essentiell Gute oder Böse nach Belieben zu ändern und die ganze moralische Naturordnung umzukehren, was eine handgreifliche Absurdität einschliesst. Sind sie aber vom göttlichen Willen unabhängig, derart dass Gott die Essenzen der Dinge und ihre Beziehungen wollen muss, so kann dies nur so verstanden werden, dass in ihnen selbst der Grund liegt, warum Gott Einiges gebietet und Anderes verbietet. Nämlich, nur das kann vom göttlichen Willen unabhängig sein, was und inwiefern es Grund für einen (nothwendigen) Willensact Gottes ist. Da also der Wille Gottes sicherlich nicht der einzige Grund des Unterschiedes zwischen Gut und Bös sein kann, so auch nicht der letzte Grund, was zu beweisen war.

Es erübrigt noch den ersten Theil des anfänglichen Untersatzes zu beweisen, nämlich dass, wenn der göttliche Wille nicht letzter Grund des Naturgesetzes ist, von einem Gesetz im strengen Sinne keine Rede sein könne. Denn ein strictes Gesetz erfordert, um von anderen Requisiten zu schweigen, entweder einen Verstandes- oder einen Willensact von Seiten eines Obern. Das Naturgesetz also würde einen Verstands- oder Willensact seitens Gottes, als des Urhebers und Gründers der ganzen Naturordnung, voraussetzen. Nun haben wir aber soeben gezeigt, dass das Naturgesetz nicht auf einen göttlichen Willensact als einzigen und letzten Grund zurückführ-

bar sei; ein Verstandesact aber für sich allein constituirt noch kein Gesetz im vollen Sinne des Wortes. Folglich ist das Naturgesetz, auf seine Wurzel zurückgeführt, kein Gesetz im strengen Sinne.

Man möge jedoch diesen letzten Satz ja nicht missverstehen. Wir leugnen durchaus nicht, dass das Naturgesetz in seiner concreten Vollendung und Ausgestaltung ein wirkliches Gesetz, und zwar ein göttliches sei. Aber wenn wir nach dem Wesen des Naturgesetzes fragen, dann fragen wir doch nach dem letzten Grunde jenes positiven Willensactes Gottes, wodurch dem Naturgesetz erst seine volle gesetzliche Ausstattung verliehen wurde. Auf seinen letzten Ursprung zurückgeführt, ist das Naturgesetz, wie Vasquez richtig hervorhob, die höchste Norm für den Unterschied zwischen dem essentiell Guten und essentiell Bösen, d. h. zwischen dem, was gut und bös ist unabhängig von jedem Gebot und Verbot. Weil also diese Dinge (Handlungen) deshalb geboten und verboten werden müssen, weil sie wesentlich gut und böse sind und nicht umgekehrt: so muss die unendliche Heiligkeit Gottes dieselben gebieten und verbieten. So wenig Gott bewirken kann, dass ein Ding zugleich sei und nicht sei, ebensowenig kann er, so lange die Essenzen der Dinge und ihre Relationen (z. B. das Verhältniss zwischen Erzeuger und Erzeugtem, Eltern und Kindern u. s. w.) zu einander unverändert bleiben — und diese Unveränderlichkeit steht und fällt mit der Unveränderlichkeit und dem Wesen Gottes selber — das wesentlich Gute und Böse ändern; ebensowenig kann er aber auch kraft seiner Heiligkeit unterlassen, dieses zu verbieten und jenes zu gebieten. Es ist darum nicht nur der Inhalt des Naturgesetzes, sondern auch seine Nothwendigkeit unabhängig, wir sagen nicht von Gott schlechthin, sondern vom (freien) Willen Gottes. Aber eben darum ist das Naturgesetz in seinem letzten Grunde kein eigentliches Gesetz; sein Inhalt sowohl wie seine verpflichtende Kraft ergibt sich in letzter Linie aus dem Wesen der vernünftigen Natur als solcher sowie aus deren nothwendigen Beziehungen zu Gott und den einzelnen Wesen.

Wollte man immer noch, um dem Naturgesetz in seiner letzten Wurzel den Charakter eines strictен Gesetzes zu retten, den Unterschied zwischen Gut und Böse in einen göttlichen Willensact verlegen, so müsste dieser Versuch schon an der Thatsache scheitern, dass in dieser Voraussetzung ein Beweis für die Pflicht des Geschöpfes, dem Urheber der Natur den Gehorsam nicht zu ver-

sagen, unmöglich wird. Warum ist es denn unerlaubt, innerlich böse, einen befehlenden oder verbietenden Willensact Gottes zu missachten? Etwa weil Gott es so will? Aber so drehen wir uns ja ewig im Kreise oder müssen doch eine unendliche Reihe von gesetzgeberischen Willensacten Gottes postuliren, ohne jemals einen Halt zu machen. Es bleibt also zuletzt nichts übrig, als in der wesentlichen Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer, also im Wesen der Dinge, in der vernünftigen Natur selber den Grund dafür zu suchen, dass Ungehorsam gegen Gott innerlich böse, Sünde ist.

Nach vorstehenden Erörterungen dürfte vielleicht einleuchten, dass der Unterschied zwischen der Theorie des Vasquez und Suarez am Ende geringer ist, als es auf den ersten Blick scheint, und dass eine Verständigung zwischen Beiden nicht zu den Unmöglichkeiten gehört. Auch Suarez entging es nicht, dass der Unterschied zwischen Gut und Bös nicht allein im göttlichen Willen gesucht werden dürfe; nur glaubte er dem Naturgesetz seinen Charakter eines strengen eigentlichen Gesetzes nicht anders retten zu können, als indem er die dazu erforderlichen Verstands- und Willensacte in die vernünftige Anlage des Menschen, aber in Abhängigkeit vom befehlenden und verbietenden Willen Gottes, verlegte. Dass Suarez wirklich nicht daran dachte, den letzten Grund des Naturgesetzes in einem göttlichen Willensact zu suchen, ergibt sich deutlich aus seinem Werk de legibus lib. II. cap. 6, wo er entschieden die Ansicht verwirft, dass die innerliche Güte oder Schlechtigkeit gewisser Handlungen lediglich vom Willen Gottes abhänge. Er hält vielmehr dafür, dass der göttliche Wille dem Gebot und Verbot des innerlich schon zur Sittlichkeit differenzirten Guten und Schlechten noch eine specielle verpflichtende Kraft als ergänzende und vollendende Zuthat beigebe (illi, i. e. intrinsece bono et malo, adjungit specialem legis divinae obligationem)*). Wenn dem aber so ist, läuft dann nicht die Theorie des Suarez zuletzt doch auf diejenige

*) Vgl. jedoch Suarez, De leg. Lib. I. cap. 3. num. 14. wo es heisst: „Lex naturalis non additur a Deo specialiter ipsi naturae . . . Lex naturalis non confertur per se primo, ut speciale donum legis, sed censetur idem donum cum ipsa natura . . nam qui dat formam, dat consequentia ad formam." Demgemäss hat Gott das Naturgesetz zwar nicht als ein specielles (ausdrückliches) Gesetz erlassen, da es mit der Setzung der Naturordnung eo ipso mitgesetzt ist: aber seine specielle verpflichtende Kraft und damit den Charakter eines stricten Gesetzes empfängt das Naturgesetz vom heiligsten Willen des Schöpfers als des obersten Gesetzgebers aller Geschöpfe. D. Red.

des Vasquez hinaus? Steht aber einmal das Princip fest, auf dem die beiden Gegner sich freundlich begegnen, so scheint uns die Erklärung des Vasquez, das Naturgesetz sei die vernünftige Natur als solche, vor derjenigen des Suarez, dasselbe sei in Acte der vernünftigen Natur zu setzen, entschieden den Vorzug zu verdienen.

IV. Lösung einiger Schwierigkeiten.

Aber, wird man einwenden, führt das eben ausgesprochene Grundprincip, auf dem sich die zwei grossen Scholastiker schliesslich zusammenfinden mussten, bei consequenter Durchführung zuletzt nicht zur Autonomie der Vernunft, zum Kant'schen „kategorischen Imperativ", zur Emancipation der Moral von Gott? Diese Befürchtung ist unbegründet. Obschon nämlich das von Vasquez ausdrücklich, von Suarez implicite adoptirte Grundprincip nicht ausdrücklichen Bezug auf Gott als Gesetzgeber nimmt, so schliesst es andererseits doch diese Beziehung auch nicht aus: die Abstraction von Gott ist ja nur eine präcisive, keine exclusive. Deshalb schliessen sich die beiden Sätze: „das Naturgesetz ist in letzter Instanz die vernünftige Natur als solche" und der andere: „das Naturgesetz ist ein wirkliches göttliches Gesetz" so wenig aus, dass sie vielmehr recht gut zusammen bestehen können und müssen. Dies aber genügt, um die Furcht vor einer Emancipation der Ethik von Gott zu verscheuchen. Vasquez selber lehrt überdies ausdrücklich einen wesentlichen Zusammenhang des Naturgesetzes mit dem legislatorischen Willen Gottes, wenn er schreibt: „Ceterum cum ipse Deus tanquam primum omnium ens praecedat omnem etiam creaturam, quatenus ea se non implicat contradictionem, haec lex (naturalis) tanquam in aeterna et prima sui origine in ipsa Dei natura constituenda est" (Ad 1 — 2. disput. CL.)[1]. Wie Gott das Fundament aller Wahrheit und Güte ist, so ist er auch das Fundament der vernünftigen Wesen und somit des Unterschiedes zwischen Gut und Bös; es wurzelt also auch die letzte Norm von Gut und Bös, d. i. das Naturgesetz, im göttlichen Wesen. So erscheint das Naturgesetz in die wesentlichste Verbindung mit Gott gebracht und dem Versuch, die Moral von Gott zu emancipiren, ist von vornherein ein Riegel vorgeschoben.

Was dann insbesondere noch die Bezugnahme auf den „kategorischen Imperativ" Kants angeht, so besteht zwischen diesem

[1] S. oben S. 428.

und der Theorie des Vasquez auch nicht der loseste Zusammenhang. Kant erhebt die menschliche Vernunft selbst zur Gesetzgeberin; die Ideen von Gut und Bös sind ihm lediglich subjective Gebilde, über deren objective Bedeutung wir nichts wissen können. Wir erkennen nach ihm nur die Erscheinungen der Dinge, das „Ding an sich" bleibt uns ein ewiges X. Es versteht sich von selbst, dass die „Kritik der reinen Vernunft" ihre düsteren Schatten auf die „Kritik der praktischen Vernunft" zurückwerfen musste. Ueber seinen kategorischen Imperativ schreibt er: „So begreifen wir zwar nicht die praktische unbedingte Nothwendigkeit des moralischen Imperativs, wir begreifen aber doch seine Unbegreiflichkeit." [1]). Wenn Kant den Satz des Hugo Grotius (De jure belli et pacis lib. I. c. 1. n. 10), es gebe auch in der fingirten Voraussetzung von der Nichtexistenz Gottes noch einen wesentlichen Unterschied zwischen Gut und Böse, zum Ausgangspunkt einer von Gott emancipirten Moral nahm, so hat er oder haben wenigstens seine Anhänger nur einen künstlichen Riss zwischen Gott und Sittlichkeit herbeigeführt, zu dem keine logische Nöthigung vorlag. Die Abwesenheit einer solchen Nöthigung wird schlagend bewiesen durch die Theorie des Vasquez. Freilich bedingte von einer andern Seite her die Erkenntnisstheorie Kants, welcher die Möglichkeit der Erkenntniss des „Dings an sich" leugnete, eine Losreissung der Moral von Gott; wenn auch Kant den Bruch selber nicht vollendet haben mochte, so hat er doch demselben durch seinen Kriticismus sowie durch seinen Versuch der Zurückführung aller Religion auf die Moral die Wege gebahnt. [2])

[1]) Kant, Grundlegung z. Metaphysik d. Sitten. Ausg. Hartenstein Bd. IV. S. 93. Näheres bei Meyer, Institt. jur. nat. I. n. 253. p. 206 sq.

[1]) Wie Kant das Gute und Böse ohne objective Realität, als blosse subjective Formen auffasste, erhellt aus seinem Schriftchen: „Ueber das radicale Böse in der menschlichen Natur" (Ausgabe 1792), worin er S. 6. sagt, der Mensch sei von Natur aus böse, wenn er gesetzwidrige Maximen angenommen habe. Da er nun weiter fragt, warum denn dieser Mensch gesetzwidrige Maximen angenommen habe, so nennt er den letzten Grund dafür „unerforschlich": „Da diese Annehmung der Maxime frei ist, so muss der Grund derselben in keiner Triebfeder der Natur, sondern immer wiederum in einer Maxime gesucht werden, und da auch diese ebensowohl ihren Grund haben muss, ausser der Maxime aber kein Bestimmungsgrund der freien Willkür angeführt werden soll und kann, so wird man in der Reihe der subjectiven Bestimmungsgründe ins Unendliche immer weiter zurückgewiesen, ohne auf den ersten Grund kommen zu können." Wir bleiben also ewig im Subjecte stecken und kommen über eine rein formalistische Betrachtungsweise nicht hinaus.

Noch eine Schwierigkeit bleibt zu lösen übrig. Es könnte nämlich aus der vorgetragenen Theorie die Berechtigung zur Annahme des sog. „peccatum philosophicum“ sich zu ergeben scheinen, welches der Jansenist Arnaud bestimmt als „actus humanus disconveniens naturae et rectae rationi“, während das „peccatum theologicum“ von ihm als „transgressio libera divinae legis“ definirt wird. Die Lehre vom peccatum philosophicum ist aber nicht deshalb zu verwerfen und von der Kirche verworfen (Cf. Prop. damnat. 2. ab Alexandro VIII. 24. Aug. 1690), weil darin ausgesprochen wird, dass die Sünde eine Disharmonie mit der vernünftigen Natur voraussetzt, sondern deshalb, weil man hinzugefügt hat, dass die „philosophische Sünde“ in Demjenigen, der Gott nicht erkennt oder im Augenblick nicht an ihn denkt, zwar schwere Sünde, aber keine Beleidigung Gottes sei und auch keinen Verlust der göttlichen Freundschaft noch ewige Strafe nach sich ziehe[1]). Eine reale effective Trennung zwischen „peccatum philosophicum“ und „peccatum theologicum“ ist sicherlich unstatthaft; aber logisch darf man unterscheiden zwischen „peccatum ut est contra rationem“ und „ut est offensivum Dei“, wie das die Scholastiker und der hl. Thomas von Aquin nicht unhäufig thun. Jede Sünde ist eine Beleidigung Gottes, jede Beleidigung Gottes ist aber auch vernunftwidrig.

[1]) Verworfen ist also die Behauptung: „Philosophicum (peccatum), quantumvis grave, in illo qui Deum vel ignorat vel de Deo actu non cogitat, est grave peccatum, sed non est offensa Dei, neque peccatum mortale dissolvens amicitiam Dei, neque aeterna poena dignum“ (l. c.).

Nachwort der Redaction.

Wenn Gelehrte von der Bedeutung eines Bossuet und Hugo Grotius die Suarezische Gesetzes- und Rechtslehre in einem Maasse hochschätzten, dass dieser in dem „Doctor egregius“ den unerreichten Gesetzeslehrer, jener den Sammelpunkt der ganzen Schule des Mittelalters erblickte, so liegt darin allein schon für die Redaction ein Fingerzeig, in einem kurzen Nachwort zur vorstehenden, mit ebenso grosser Sachkunde als Gedankenschärfe geschriebenen Abhandlung auch ihrerseits die Stellung zu bezeichnen, welche sie in der interessanten Streitfrage zwischen Suarez und Vasquez einnimmt. Und da glaubt sie denn im Gegensatz zum Herrn Verfasser sich

aus gewichtigen Gründen eher zu Ungunsten der Vasquez'schen Theorie entscheiden und für Suarez eine Lanze einlegen zu sollen, um so mehr als Letzterer im Grunde genommen das Lehrgebäude des hl. Thomas von Aquin in diesem Punkte nur weiter ausgebildet und gegliedert, bezw. die Grund- und Umrisse, die der scharfe Griffel des Aquinaten in seinen berühmten Quästionen (1. 2. qu. 90—108) in einer für alle Zeiten mustergültigen Weise vorzeichnete, nur mit werthvollem Detail ausgefüllt hat. Von Vasquez hingegen ist es bekannt, dass ihm neben einem ungewöhnlichen Maasse von Scharfsinn ein ebenso grosses Maass von Widerspruchsgeist, der ihn oft zu leeren, auf Wortklauberei hinauslaufenden Spitzfindigkeiten verleitete, beigewohnt habe: ob auch in gegenwärtiger Frage, das wollen wir für jetzt dahingestellt sein lassen.

In Bestimmung des Wesens des Naturgesetzes geht Suarez mit dem hl. Thomas[1]) aus von der „lex aeterna", welche vom hl. Augustinus definirt wird: „voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans" (c. Faust. XXII, 27) und vom hl. Thomas: „ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum" (1. 2. qu. 93. art. I.). Suarez selbst definirt sie als „aeterna quaedam ratio practica totius dispositionis et gubernationis universi" (De leg. lib. II. cap. I. n. 3), womit Leo XIII. übereinstimmt, wenn er in seiner Encyclica Libertas vom 20. Juni 1888 lehrt: „Ergo consequitur, ut naturae lex sit ipsa lex aeterna, insita in iis qui ratione utuntur eosque inclinans ad debitum actum et finem, eaque est ipsa aeterna ratio creatoris universumque mundum gubernantis Dei."[2]) Das Naturgesetz als Ausfluss der lex aeterna kann nun aber, wie überhaupt jedes Gesetz, nach der Lehre des Suarez in einem dreifachen Stadium betrachtet werden: „Lex in triplici statu vel subjecto potest considerari: primo in ipso legislatore . . . secundo in subditis, quibus lex imponitur . . . tertio in aliquo alio signo seu alia materia exteriori, ut in scripto vel etiam voce manifestante voluntatem superioris" (De leg. lib. I. cap. 4. n. 4; cf. S. th. 1. 2. qu. 90 art. 1.). Im Geiste des Gesetzgebers existirt das Naturgesetz auf active, im Unterthan auf passive, im Dekalog auf significative und zugleich analogische Art und Weise; doch ist

[1]) S. th. 1. 2. qu. 91. art. II; suppl. qu. 65. art. I.

[2]) Ueber Begriff und Existenz der lex aeterna vgl. Feretti. Institt philos. moralis p. 252 sqq. Romae 1887.

der Dekalog nur eine zufällige Codification des Naturgesetzes, welches auch ohne eine solche in voller Kraft für alle Vernunftwesen zu Recht besteht. Im zweiten Stadium betrachtet ist das Naturgesetz „illa (lex), quae humanae menti insidet ad discernendum honestum a turpi“ (De leg. lib. I. cap. 3.): seine verpflichtende Kraft empfängt es aber nicht von der „souveränen Vernunft“ des Menschen, sondern vom befehlenden Willen Gottes als des höchsten Gesetzgebers aller Geschöpfe. „Recta ratio“, lehrt Suarez, „non potest habere ex se rationem veram praecepti aut legis respectu voluntatis, quia non habet potestatem superioris respectu voluntatis . . . Ratio ergo, ut ratio et ut regulans voluntatem, non inducit propriam rationem legis, nisi quatenus participat vel applicat praeceptum alicuius superioris, scil. Dei vel alterius qui participat potestatem ejus.“ [1]) Wie man sieht, ist Suarez eifrig bemüht, dem Naturgesetz sein Wesen als wirkliches Gesetz durch Hervorhebung sämmtlicher zu einem solchen erforderlichen Wesensmerkmale, worunter die Auctorität eines Gesetzgebers nicht an letzter Stelle steht, voll und ganz zu wahren.

Nicht ganz so Vasquez. Mag er auch jede Emancipation der Ethik von Gott, jede falsche Autonomie oder Souveränetät der menschlichen Vernunft verabscheut haben, so hat er doch die Auctorität des Naturgesetzes dadurch abgeschwächt, dass er es nicht zwar vom Wesen, wohl aber primär vom Willen Gottes loslöste. Er nahm ein Naturgesetz vor dem Wissen und Willen Gottes an und erhob so eine blosse metaphyssiche Norm, der die Seele aller Gesetzgebung — die Auctorität — gebricht, zu einem wirklichen Gesetz mit verpflichtender Kraft. Die Theorie des Vasquez, zu deren vollerem Verständniss neben der disput. 150. übrigens auch die disputt. 58. 90. 96. 97. verglichen werden müssen, erschöpft sich nämlich nicht in dem auch von Suarez betonten Gedanken, dass der Unterschied zwischen dem essentiell Guten und essentiell Bösen sowie die ganze sittliche Naturordnung dem Wissen und Wollen Gottes begrifflich vorausgehe und folglich durch ihr eigenes Wesen, in voller Unabhängigkeit vom freien Willen Gottes, für alle Zeiten sozusagen unverrückbar festgelegt sei; denn hierin stimmen alle Scholastiker, auch Duns Scotus, dem Harald Höffding in

[1]) Suarez. De bonit et malitia hum. act. disp. 1. sect. II. n. 9. De leg. lib. II. cap. 6. n. 1. Genau dasselbe lehrt Leo XIII. in der angezogenen Stelle der Encyclica „Libertas.“

seiner neuesten „Ethik“ (S. 13. Leipz. 1888) die entgegengesetzte Lehre missverständlich zuschreibt, vollkommen überein und die unhaltbaren Ansichten eines Hobbes, Pufendorf u. Anderer, wonach der Unterschied von Tugend und Laster, Gut und Bös auf die positive Gesetzgebung (Hobbes in seinem „Leviathan“) oder auf freie göttliche Verfügung (Pufendorf, de jure nat. et gent lib. I. cap. 6. n. 12.) oder auf die Auctorität menschlicher Sitte (Paulsen, System der Ethik S. 252 ff. Berlin 1889) zurückgeführt wird, lagen ihnen allen ohne Ausnahme durchaus fern. Was aber den Vasquez von den übrigen Scholastikern scheidet, das ist die Behauptung, dass die blosse Existenz eines inneren Unterschieds zwischen Gut und Bös ohne Weiteres, also unabhängig vom göttlichen Gebot und Verbot, im Menschen bereits eine wahre Verpflichtung erzeuge, jenes zu thun und dieses zu lassen. Mit anderen Worten: Das Unterscheidungsprincip ist für Vasquez zugleich primäres Verpflichtungsprincip, die metaphysische Norm (= vernünftige Natur) zugleich Gesetz. „Lex naturalis“, sagt Vasquez, „si pro prima regula naturali actionum creaturae rationalis capiatur, sive in Deo sive in ipsa creatura rationali, non est imperium nec judicium rationis nec voluntas, sed quid prius“ (Disp. 150. cap. III.); und wieder: „Lex naturalis in creatura rationali est ipsamet natura quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali“ (l. c.).

Hier nun ist der Punkt, wo Suarez den Hebel ansetzt, um das falsche Räsonnement des Vasquez über den Haufen zu werfen. Mag auch Suarez, worauf schon Arriaga hinwies,[1]) in dem Vorwurf zu weit gehen, dass die Vasquez'sche Theorie Gott selbst unter das Naturgesetz stelle — denn Gott ist als absolute souveräne Vernunft ja nur durch sein eigenes Wesen gebunden — so hat er doch unzweifelhaft Recht, wenn er derselben eine ungerechtfertigte Abschwächung und Abblassung des Naturgesetzes zu einer blossen Metapher zur Last legte. Jedes Gesetz enthält nicht nur eine Directive (regula) für das Handeln, sondern involvirt auch eine im Gewissen bindende Obliegenheit (obligatio); wenn nun auch erstere mit Beziehung auf das Naturgesetz durch die Wesenheiten der Dinge selbst bestimmt und so jenseits göttlicher Willensentschliessungen und Machtsprüche gerückt erscheint, so ist doch die absolute Verpflichtung, die dem Naturgesetz innewohnt, keines-

[1]) Arriaga, Curs. theol. de leg. disput. 1. sect. 2. Vgl. K. Werner, Fr. Suarez Bd. II. S. 245 ff. Regensburg 1861.

wegs von der Auctorität Gottes, mithin von dessen absolutem Gebot und Verbot, zu trennen. Nicht als ob der Wille Gottes letzter Grund der inneren Güte oder Bosheit einer Handlung wäre; wohl aber ist der befehlende und verbietende Wille Gottes, wie er in der „lex aeterna" seinen Ausdruck findet, der letzte Grund und das oberste Princip aller Verpflichtung. Mit Einem Wort: Gebot und Verbot sind es, die das Naturgesetz erst zum eigentlichen Gesetz stempeln, weil nur der Wille eines Oberen, nicht aber die abstracte Ordnung der Essenzen und ihrer Relationen, die Unterthanen im Gewissen absolut zu verpflichten vermag.

Die vom göttlichen Willen unabhängige sittliche Ordnung bestimmt daher zwar den unabänderlichen Inhalt, nicht aber ebenso schon die Pflichtmässigkeit des natürlichen Sittengesetzes; letztere stammt vielmehr von einem Princip, das auch die Macht hat, zu verpflichten und thatsächlich den Menschen zur Haltung des Naturgesetzes verpflichtet, resp. verpflichten muss.

So begreift man auch unmittelbar, dass jede Verletzung des natürlichen Sittengesetzes nicht bloss einen Verstoss gegen die sittliche Ordnung (peccatum philosophicum), sondern naturnothwendig auch eine Beleidigung Gottes, eine Sünde (peccatum theologicum) einschliesst. Ohne methaphysische Voraussetzungen lässt sich nun einmal eine brauchbare Ethik ebenso wenig begründen, wie unter Ausschluss psychologischer, das Wesen des Menschen berücksichtigender Factoren; eine bloss „humane Ethik", die voraussetzungslos sich nur auf Ethisches gründen will, ist eine unvollziehbare Aufgabe; weswegen auch alle modernen Systeme der Moralphilosophie, welche Gott als höchstes Gut und höchsten Gesetzgeber bei ihrem ethischen Calcul ausser Ansatz lassen, an bedenklicher Schwäche und innerer Hohlheit kranken.

Gleichwohl lässt sich nicht verkennen, dass der Vasquez'schen Theorie ein wahrer Gedanke zu Grunde liegt, nämlich der Gedanke, dass die innere Güte und Bosheit gewisser Handlungen ein nothwendiges Gesetzesmotiv sowie das Fundament der Pflichtmässigkeit dieser Handlungen bildet. Bedauerlich ist nur, dass Vasquez das Motiv des Gesetzes zum Gesetz selbst, das Fundament der Pflichtmässigkeit zum formalen Verpflichtungsprincip erhob. Verpflichten kann nur der Unendliche, der da die erste bewirkende Ursache (Herr), wie das letzte Endziel (höchstes Gut) aller Vernunftwesen ist.

P.

Recensionen und Referate.

Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus von Dr. Joseph Krause, ao. Prof. der Philosophie am Königl. Lyceum zu Braunsberg. Paderborn, Schöningh 1888. gr. 8°. IV, 88 S. *M.* 1,40.

Der Verf. dieser mit Fleiss, Sachkenntniss und Klarheit bearbeiteten Schrift spricht in seiner Vorrede den Gedanken aus, dass die Lehre des hl. Bonaventura in Deutschland bis jetzt nicht die Beachtung gefunden habe, die ihr gebührt; der Heilige habe nicht allein um die Mystik, sondern auch um die Scholastik sich verdient gemacht, und zwar nicht bloss um die rein theologische Seite derselben, sondern auch um die philosophische; er habe nicht nur das durch die Ueberlieferung, besonders von seinem Lehrer Alexander von Hales, überkommene wissenschaftliche Material zusammengefügt, sondern dasselbe auch verarbeitet und mit neuen Gedanken befruchtet, weshalb seine Erörterungen der ernstesten Beachtung werth seien[1]).

Dass diese Gedanken mit meiner eigenen Ansicht übereinstimmen, braucht wohl kaum gesagt zu werden; ich füge noch hinzu, dass Bonaventura in der häufigen Anwendung und Verwerthung der Schriften des Aristoteles über seinen Lehrer Alexander hinausgegangen ist, wie die in den

[1]) Es wird noch hinzugefügt, dass sich aus den Werken desselben ein ganzes System der Philosophie aufbauen liesse, wenn er auch nicht eigentlich philosophische Werke geschrieben habe. Von denselben Gedanken ausgehend, wird unser Collegium unter den Indices des dem Abschlusse nahen Commentars zu allen 4 Büchern der Sentenzen auch einen „index philosophicus" aller einschlägigen Stellen in alphabetischer Ordnung beifügen. Derselbe ist schon grösstentheils fertig gestellt.

bisher herausgekommenen Bänden unserer Ausgabe mühsam aufgesuchten Citate augenfällig nachweisen[1]).

Der von dem Verfasser aus dem philosophischen System des seraphischen Lehrers ausgewählte Theil ist nicht nur besonders reich an Schwierigkeiten, sondern auch derjenige, in welchem Bonaventura am wenigsten mit der Lehre seines Freundes, des hl. Thomas, übereinstimmt: nämlich die dunkle philosophische Lehre über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen. In den übrigen philosophischen Fragen (etwa noch mit Ausnahme seiner Lehre von der Unmöglichkeit einer Weltschöpfung von Ewigkeit) beschränkt sich die Verschiedenheit in den Ansichten der beiden grossen Scholastiker durchgängig auf Nebenfragen, oder auf solche Unterschiede in der Lösung, welche nur mannigfachen Abstufungen in der Farbengebung gleichen, indem einzelne von Beiden zugegebene Momente von dem Einen mehr, von dem Andern weniger betont und in den Vorder- oder Hintergrund gehoben werden. Ueberdies handelt es sich fast immer um Fragen, in welchen eine absolut sichere und vollständige Lösung dem Erdenpilger nicht erreichbar ist, in welchen folglich auch bei katholischen Lehrern abweichende Ansichten vertreten waren, und (mit einer einzigen Ausnahme) auch jetzt noch vertreten sind. Bei diesen Lösungen verficht überdies Bonaventura immer seine Meinung nicht als ein sicheres Resultat, sondern als eine Ansicht, die ihm selbst wahrscheinlicher dünkt, ohne dass er abweichende Ansichten als nicht probabel qualificirt. Derartige Abweichungen katholischer Lehrer, so lehrt Bonaventura ausdrücklich[1]), dürfen nicht als sich eigentlich widersprechende Lehren aufgefasst werden.

[1]) Das von dem H. Verf. ebendaselbst ausgesprochene, höchst wohlwollende Urtheil über den wissenschaftlichen Werth und voraussichtlichen Nutzen unserer Ausgabe soll uns anspornen, immer mehr solche Anerkennung auch für die Zukunft zu verdienen.

[1]) Die ebenso einleuchtenden als für alle Zeiten nützlichen Worte des Heiligen mögen hier eine Stelle finden. Anknüpfend an den Ausdruck des Petrus Lombardus *dissentire videntur* sagt er (II. Sent. d. 15. dubium 3.): es könne dieses in doppeltem Sinne verstanden werden: „ut catholici tractatores in aliquo videantur dissentire et *dissentiant*, in aliquo videantur dissentire et *non dissentiant*. Aliquid enim dicunt *assertive*, et aliquid dicunt *opinando*. Quantum ad illud quod *assertive* dicunt, in hoc non discordant . . . . . In eo vero, in quo *opinantur*, dissentire possunt et aliquando dissentiunt, quia opinio venit aliquando ex probabili conjectura rationis, in qua homo frequenter decipitur, deceptione potius, quae est poena quam culpa, a qua vix aliquis tractator catholicus immunis fuit. Et ideo talis dissensus reprehensibilis non est. Quamvis enim discordent aliquo modo *judicia*, concordant tamen *desideria*, omnes enim catholici tractatores veritatem dicere volunt." In einer anderen Erklärung sagt er gleich darauf in demselben Sinne: „Etsi dissentire videantur, non tamen dissentiunt, quia non dicunt, quid *fuerit iure*, sed quid *congruum esse potuerit* . . . . ideo, etsi discordia videatur inter Doctores sanctos secundum exteriorem faciem litterae, non tamen est discordia secundum veritatem."

Die nicht umfangreiche Schrift, welche wir besprechen, handelt über die Lehre des hl. Bonaventura in vier Capiteln, nämlich zunächst über die Natur der creatürlichen Wesen im Allgemeinen und der körperlichen Wesen insbesondere (Wesensprincipien — Entstehen und Vergehen der körperlichen Wesen) — ferner über die Natur der menschlichen Seele — über die Natur der reinen Geister — endlich über das Princip der Individuation. Die Darstellung ist bündig und übersichtlich, und mit einer guten Auswahl von Aussprüchen des hl. Lehrers belegt; auch das Verhältniss der entwickelten Lehre zu der des hl. Thomas und hin und wieder auch zu der modernen Auffassung wird kurz angegeben. Eine mehr ins Detail eingehende Begründung oder Widerlegung der Ansichten wird nicht geliefert, doch spricht der Verfasser in recht maassvoller Weise sein eigenes Urtheil über den Werth der betreffenden Lehren aus. Die ganze Arbeit erscheint mir um so schätzbarer, weil die philosophischen Lehren unseres Heiligen wenig bekannt, ja oft missverstanden sind, und weil über die hier behandelten naturphilosophischen Theorien des Bonaventura in Deutschland bisher keine Monographien oder tiefer eingehende Arbeiten erschienen sind [1]).

In einer kurzen Einleitung skizzirt der Verf. die bekannten Systeme über das Wesen der Körper und bekennt sich entschieden zu der auch von Bonaventura und der ganzen Scholastik vertretenen Aristotelischen Lehre von Materie und Form, da dieselbe die Einseitigkeiten des Atomismus und Dynamismus vermeide und eine Fundamentallehre der ganzen scholastischen Philosophie bilde. Das nun folgende I. Capitel entwickelt in zwei Abhandlungen das System des hl. Bonaventura zunächst über die zwei Wesensprincipien (Materie — Form — Verhältniss von Materie und

---

[1]) In der Einleitung (S. 5.) erwähnt der Verf. das italienisch geschriebene Buch des P. Marcellino da Civezza Min. O.: Della vera filosofia e delle dottrine filosofiche del serafico Dottor S. Bonaventura, 1874, und legt ihm in philosophischer Hinsicht wenig Werth bei. Das von einem Ordensgenossen und Schüler des P. Marcellino, P. Teofilo Domenichelli herausgegebene Buch: La Summa de anima di Frate Giovanni della Rochella (Prato 1882), behandelt in der Beilage c. II (p. 343—408) einen grossen Theil der hier untersuchten Probleme, meistens nach Bonaventura. Diese Schrift muss wohl dem Verf. unbekannt geblieben sein, sowie das 1886 erschienene Werk des kürzlich verstorbenen P. Alessandro Baroni Min. O.: La scuola Francescana guidata dal suo serafico Dottore S. Bonaventura in conformità dei principii del Dottore angelico S. Tommaso d'Acquino, nella questione scolastica sulla composizione sostanziale dei corpi. In drei Octavbänden (zusammen 1774 Seiten Text) sucht der Verf. die These nachzuweisen, dass in der angegebenen Quästion beide hl. Kirchenlehrer wesentlich dasselbe lehrten. Ich kann leider weder dieser These noch vielen hier vertretenen Auffassungen der Doctrin des hl. Bonaventura zustimmen.

Form) und dann die schwierigen Hypothesen über das Entstehen und Vergehen der körperlichen Wesen, resp. Formen. In der ersten Abhandlung wird hervorgehoben, dass Bonaventura die bekannte Aristotelische Definition der „materia prima" als purer Potenz im strengsten Sinne festhält und sie auffasst als eine incomplete Substanz, welche einfach, potenziell unendlich, in negativem Sinne unvergänglich ist und in ihrer Unbestimmtheit nur die Einheit der Homogeneität hat, aber an sich weder spirituell noch körperlich ist (S. 10), da sie, noch allgemeiner als das höchste Genus, nicht unter ein solches subsumirt werden kann. Der ihr innewohnende Trieb (appetitus), sich mit der Form zu verbinden, ist sachlich von ihrem Wesen nicht verschieden. Sie ist erkennbar vom menschlichen Geiste, aber nicht direct, sondern nur indirect auf dem Wege der Privation und der Analogie; und da sie bei aller Unvollkommenheit eine gewisse Realität hat, so ist auch in dem göttlichen Intellect eine Idee derselben. Dasselbe lehrt der hl. Thomas an einer Stelle (De veritate q. 3.), und wenn derselbe in der Summa theol. (I. q. 15. a. 3.) eine solche Idee zu leugnen scheine, so hält der Verf. wohl mit Recht dafür, dass dieser scheinbare Widerspruch könnte ausgeglichen werden.

Zu dieser ersten Abtheilung haben wir einige, nur Nebensachen betreffende Bemerkungen zu machen. Im § 5 über den Begriff und die verschiedenen Bedeutungen der Form wäre es angebracht gewesen, gleich auf den Sprachgebrauch des hl. Bonaventura aufmerksam zu machen, dass er, eine doppelte forma substantialis unterscheidend, für die forma substantialis in vollem Sinne, welche dem Wesen die eigentliche Species gibt, den Terminus perfectio oder forma completiva reservirt, und nur von ihr das Axiom oft geltend macht: „unius perfectibilis una sola est perfectio"; dass er aber mit dem Worte forma (zuweilen selbst natura) auch die der vollen Wesensform untergeordneten Formen und die Uebergangsformen benennt, welche nach seiner Theorie (vgl. § 11) neben, oder besser unter der perfectio in organischen Wesen und chemischen Verbindungen bestehen können. — Ferner, die (S. 17) ausgesprochene Behauptung, dass nach Scotus die Vereinigung der Materie mit der Form nicht eine unmittelbare sei, sondern vermittelt „durch einen andern Körper" (sic), wird von den Scotisten nicht zugegeben und ist jedenfalls ungenau ausgedrückt. Denn nach der gewöhnlichen Lehre derselben (vgl. Mastrius, Philos. ad mentem Scoti tom. II. disp. 5. q. 8.) ist die in Rede stehende Vereinigung eine unmittelbare „in ratione subjecti recipientis"; dass sie aber „in ratione disponentis" ein Medium haben könne, welches von der Materie und substanziellen Form verschieden ist (Qualitäten und Quantität), lehrt gegenüber den Nominalisten mit der scotistischen auch die thomistische Schule (vgl. Goudin, Philosophia physica p. I. q. 4. a. 2.), sowie Bonaventura; nur in Bezug auf lebende Wesen und die bei diesen von den Scotisten angenommene „forma cor-

poreitatis" (gleicherweise als Disposition aufgefasst) widersprechen die Thomisten. Auch die Behauptung, dass die Vereinigung nicht geschehe durch einen modus informationis (substantialis), ist nicht einmal in der thomistischen Schule allgemein angenommen. Bonaventura selbst lehrt, dass diese unio, in sich betrachtet, etwas Positives und Absolutes sei, aber eine Relation einschliesse; wie klar hervorgeht aus II. Sent. d. 37. a. 1. q. 3; III. Sent. d. 21. a. 1. q. 3; cfr. ibi d. 6. a. 2. q. 1. ad 3.

Interessant ist die folgende Abhandlung über die vielumstrittene Frage nach dem Entstehen und Vergehen der körperlichen Wesen. Zunächst (§ 8—10) folgt Allgemeines — rationes seminales — Erschaffung der Naturwesen; daran schliesst sich (§ 11) die Controverse über die Pluralität der Formen in gemischten Körpern. Dass in Bezug auf die erste Frage der Materialismus mit seiner Descendenztheorie die verderblichsten Irrthümer verbreitet, ist bekannt. So einig die Scholastiker in der Annahme waren, dass die menschliche Seele von Gott unmittelbar hervorgebracht werde, so verschiedene Wege schlugen sie ein in der Lösung der schwierigen Frage über die Entstehung neuer substanzieller Formen bei den anderen körperlichen, namentlich lebenden Wesen. Diese Schwierigkeiten vermehrte man noch dadurch, dass man mit Aristoteles auch eine jetzt wohl allgemein aufgegebene „generatio aequivoca" annahm, und zwar in einer übermässig weiten, offenbar falschen Ausdehnung (vgl. S. 26). — Der damals geltende Sprachgebrauch benennt die Hervorbringung des ganzen Compositum oder die Erzeugung mit dem Terminus „productio", aber die der incompleten Substanz (der forma substantialis) mit der Phrase „eductio ex potentia materiae." Indess kamen die bedeutendsten Scholastiker in drei Punkten überein: zuerst darin, dass diese neu erscheinenden Formen nicht schon vorher in der Materie vollständig (aber latent) enthalten seien, so dass nur eine Offenbarung, nicht eine Hervorbringung derselben stattfände, welche Lehre, wie Bonaventura sagt, dem Anaxagoras zugeschrieben wurde; ferner darin, dass dieselben nicht von Gott allein, d. h. ohne Mitwirkung der natürlichen Kräfte, hervorgebracht würden; endlich, dass eine dreifache Causalität zu dem Producte mitwirke, nämlich der Schöpfer, wenigstens mit dem concursus generalis — die präexistirende Materie, wenigstens per modum recipientis oder auch als Subject der activen und passiven Qualitäten — und das geschaffene agens (generans) mit seiner zeugenden Kraft. — Wie indessen diese concurrirenden Factoren im Einzelnen wirken, und wie jene „eductio ex potentia materiae" zu bestimmen und zu erklären sei, das war damals und ist noch heute Gegenstand der Controverse. Offenkundig ist die Thatsache, dass die Naturwesen das doppelte Vermögen haben, sich selbst sowohl in neuen realen, in der Materie existirenden Formen fort-

zupflanzen, als auch „in ordine intentionali“ ihre Species, in denen sie sich selbst exprimiren, in unermesslicher Fülle und in endlose Fernen für fremde Augen zu ergiessen; aber dunkel und geheimnissvoll ist die tiefere Erklärung beider Thatsachen. In Bezug auf die reale Generation dieser Formen sagt auch der Verf. (S. 20): „Wir stimmen vollkommen Schneid bei, wenn er erklärt, dass die Eduction der Form der schwierigste Punkt in der ganzen Lehre der Scholastik von dem Wesen der Körper ist.“ Mit Bezug auf die eben angeführte dreifache Causalität legen Einige den Schwerpunkt auf den ersten Factor, nämlich auf die schöpferische Wirkung Gottes, zu welcher Lehre auch Scotus in Bezug auf die Formen lebendiger Wesen hinneigt; Andere mit dem hl. Thomas[1]) und den Meisten betonen die virtus activa des natürlichen Agens, welche Meinung auch Bonaventura an einer Stelle als probabel anerkennt; Andere dagegen, besonders ältere Scholastiker mit dem hl. Bonaventura meinen, dass diese virtus activa des Zeugenden (mit dem consensus generalis Gottes) allein nicht genüge, das Wesen (essentia) einer neuen substanziellen Form, die doch eine, freilich nur incomplete Substanz sei, aus der an sich passiven und bloss recipirenden Materie hervorzubringen. Darum recurriren sie auf die von Augustinus (de Genesi ad lit. libr. V. et VI.) der griechischen Philosophie dem Namen, aber nicht dem Sinne nach entnommenen „rationes seminales“. Sie verstehen unter denselben nicht ideale Formen im göttlichen Geiste[2]), sondern active Kräfte und Wesenheiten, welche der Schöpfer von Anbeginn in die erschaffene Materie als ein concreatum gelegt habe. Dieselben, so lehrt Bonaventura, enthalten schon die Essenz der neuen substanziellen Formen, aber nicht mit einem completen, sondern incompleten und potentialen Sein; sie sind „potenzielle Entitäten“, wie der Verf. sich ausdrückt. Nicht aus dem Wesen der Materie an sich, sondern aus diesen der Materie angeschaffenen „rationes seminales“ educire das natürliche Agens die neue Form[3]), und

[1]) H. Sent. d. 18. q. 1. a. 2. verwirft der Aquinate ausdrücklich die Ansicht des hl. Bonaventura und lehrt selbst: „quod in materia nulla potentia activa est, sed pure passiva, et quod rationes seminales dicuntur virtutes activae, completae in natura cum propriis passivis, ut calor et frigus et forma ignis et virtus solis et hujusmodi; et dicuntur seminales non propter esse imperfectum quod habent, sicut virtus formativa in semine, sed quia rerum individuis primo creatis hujusmodi virtutes collatae sunt per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales.“ (Cfr. Summ. I. q. 15. a. 2; q. 65. a. 4.).

[2]) B. unterscheidet nämlich rationes primordiales und causales (beide in Gott), seminales und naturales (beide in der Schöpfung verwirklicht). Vgl. H. Sent. d. 18. a. 1. q. 2.

[3]) Haec est summa positionis, quod agens creatum nullam quidditatem, nec accidentalem nec substantialem omnino producit, sed entem sub una dispositione facit esse sub alia dispositione (H. Sent. d. 7. p. II. a. 2. q. 1.).

zwar so, dass auch dem „agens naturale“ ein directer, etwas Neues mittheilender Einfluss zugeschrieben wird, freilich nicht durch Hervorbringung einer neuen Essenz, sondern eines neuen „modus essendi.“ [1])

Nach den mitgetheilten Stellen und der übrigen Darstellung des Verf. begreifen wir nicht, warum derselbe (S. 30) schreibt: „Bisweilen scheint es, als ob Bonaventura diesen Agentien doch einen directen Einfluss auf die Gestaltung der neuen Wesen zuerkennt, indem er sie selbst die Formen aus den rationes seminales educiren lässt. Dann wäre die potentia activa überflüssig.“ Ebenso (S. 25): „Also nur die rationes seminales sind die eigentlichen Wirkungsursachen für die Entstehung der neuen Organismen.“ Zunächst steht als Thatsache, wie wir meinen, unzweifelhaft fest, dass Bonaventura dem „agens creatum“ jenen directen Einfluss zuschreibt, ja auch consequent zuschreiben muss. Schon die vom Verfasser selbst (S. 30. 32. 33) und die von mir in der Note citirten Stellen sprechen dies klar aus; andere könnten noch hinzugefügt werden. Ferner kann ich die Folgerung nicht zugeben, dass dann jene andere „potentia activa“ überflüssig sei. Gibt doch Bonaventura selbst, namentlich in der zuletzt citirten Stelle, für diese doppelte active Causalität auch eine doppelte Wirkung klar und bestimmt an: aus den rationes seminales geht hervor die essentia, aus dem agens aber der „novus modus essendi“, oder „alia dispositio.“ Uebrigens können ja auch zwei verschiedene Ursachen eine einzige Wirkung hervorbringen, wenn die eine eine instrumentale Ursache ist.

Noch eine Bemerkung. Aus dem Umstande, dass Bonaventura auch dem unorganischen Reiche solche „rationes seminales“ zutheilt, schliesst der Verf. (S. 29), „dass sich also nach seiner Auffassung Organisches aus Unorganischem entwickelt“, und demgemäss wird aus dieser Voraussetzung auch (S. 38) ein Einwand gegen dieses System des hl. Bonaventura erhoben. Ist aber eine solche Entwickelungstheorie auch wirklich in seiner Lehre begründet? Ich muss das bestreiten. Der Verfasser führt

[1]) Agens naturale agit influendo et impertiendo aliquid sui, quo mediante perficit illud quod erat in materia. Et illud quod influitur a parte agentis, fit aliquid de completo esse ipsius producti; et ideo necesse est, quod natura det aliquid novi, quantum ad modum essendi substantialem, qui est esse in actu. Quamvis enim natura non det novam essentiam, dat tamen novum modum essendi: non tantum accidentalem, immo etiam substantialem, sicut esse in actu, secundum quem potest res substantialiter numerari et diversificari. (IV. Sent. d. 43. a. 1. q. 4. Diese Quästion gibt überhaupt am vollständigsten und klarsten die Ansicht von B. wieder). Damit stimmen die vom Verf. (S. 25) angeführten Worte aus II. Sent. d. 7 überein: Seminarium inditum se habet quodam modo per modum activi, quodam modo per modum passivi, quoniam cooperatur agenti et nihilominus ipsum variatur ab una dispositione in aliam.

für diesen Satz keine Stelle aus Bonaventura an: er folgt auch nicht aus seiner Lehre, ja er stimmt nicht mit ihr überein, namentlich nicht mit der von Krause selbst (S. 33) nachgewiesenen Lehre: „Jeder Species entspricht also eine specielle ratio seminalis; so viele Species, so viele rationes seminales.“ [1]) Wenn also aus einer organischen Species nach den ausdrücklichen Worten des hl. Lehrers eine andere, noch so ähnliche Species sich nicht entwickeln kann, wie sollte aus dem Unorganischen, wenn es auch ihm eigene „rationes seminales“ hat, Organisches sich entwickeln können?

Uebrigens ist (S. 34) sehr richtig dargestellt, in welchem Sinne nach dem Sprachgebrauch des hl. Bonaventura diese rationes können universell genannt werden, nämlich nur „in causando“; auch ist die einzige Stelle (II. Sent. d. 18. a. 1. q. 3. ad 6.), welche dagegen zu sprechen scheint, genügend erklärt. Zur Bestätigung hätte noch II. Sent. d. 15. a. 1. q. 1. ad 4. verwerthet werden können.

Diese Theorie des hl. Bonaventura von der Fortpflanzung körperlicher Wesen wird zwar, wie der Verf. sagt, in einigen Punkten, z. B. der Syngenese, durch neuere Forschungen bestätigt und bietet vortheilhafte Seiten; andererseits hebt er auch mehrere Schwierigkeiten an derselben hervor mit Berufung auf Stöckl (Handbuch der Philosophie, II. 249). Auch ich will nicht verhehlen, dass es schwer ist, auf alle von den Alten und Neueren gemachten Einwendungen eine überzeugende Antwort zu geben, namentlich aber zu bestimmen, wie die Essenz dieser Formen in der Materie ein potenzielles und nicht distinctes Sein haben könne. Merkwürdig ist es übrigens, dass für die Beseitigung einer Hauptschwierigkeit Capreolus, der princeps Thomistarum, in etwa eintritt. In seinem Commentar zu II. Sent. d. 18. führt er in der 1. Conclusio die bekannte Lehre des hl. Thomas mit den betreffenden Stellen an. Dann folgt: „II. Conclusio est ista. Non est inconveniens, essentiam alicujus formae substantialis prius duratione fuisse in materia, quam daret esse composito vel materiae. Hanc conclusionem probabiliter pono, non tamen assertive, quia continetur in quodam tractatu, de quo dubito, an sit s. Thomae, et intitulatur de natura materiae etc.“ Er lässt hierüber eine weitläufige Erörterung folgen. In neuerer Zeit ist die Verwendung der Augustinischen Lehre über solche rationes seminales, um das Geheim-

[1]) Essentia talis speciei est in materia, sed in potentia; et illa essentia est ita determinata ad formam talis speciei producendam, quod non potest ex illa essentia sive ratione seminali alia educi; et cum in actum educta est, habet esse et habet tale esse . . . Quod autem sit talis speciei, hoc habet ab eo qui primo hujus formae essentiam indidit materiae; alioquin nunquam natura ipsam ad esse produceret, nisi Deus ipsam materiae indidisset.“ (II. Sent. d. 15. a. 1. q. 1.)

niss der Generation zu erklären, wohl kaum mehr versucht worden. Nur in Betreff der Erschaffung der Naturwesen (§ 10), wo Bonaventura ebenfalls diese Theorie verwerthet, citirt der Verf. (S. 40) Ulrici (Gott und die Natur S. 289 f.) als Vertreter einer ähnlichen Ansicht. Indessen unter den älteren Scholastikern war diese Lehre von den rationes seminales vielfach angenommen, namentlich von Wilhelm von Paris, Alexander von Hales, Albertus M. und besonders von seinem Schüler Ulrich von Strassburg, sowie von Petrus von Tarantasia, wie in dem Scholion unserer Edition zu II. Sent. d. 18. a. 1. q. 3. nachgewiesen ist. Wohl am eingehendsten handelt über die rationes seminales Aegidius Romanus (II. Sent. d. 18. q. 2. et dub. lat. 1.—6.). Er führt viele Meinungen hierüber an und verwirft sie als ungenügend, namentlich auch die seines Lehrers, des hl. Thomas. Sachlich kommt er der Lehre des hl. Bonaventura ziemlich nahe mit der Behauptung, diese rationes seien „quaedam aptitudines vel habitudines insitae rebus naturalibus a Deo, ex quibus educuntur naturales effectus et formae rerum naturalium per virtutes activas et passivas".

Am Schlusse des ersten Capitels wird die Lehre über die Pluralität der Formen in einem Compositum dem hl. Bonaventura vindicirt. Es ist zwar in neuerer Zeit mehrfach bezweifelt worden, ob derselbe wirklich sich zu Gunsten der Beharrungstheorie ausgesprochen habe. Mögen auch die beiden von F. X. Pfeifer[1]) angeführten Stellen allein genommen nicht Allen genügen, so lassen doch andere noch klarere keinem Zweifel mehr Raum. Wir fügen den vom Verf. citirten noch folgende hinzu: II. Sent. d. 1. p. II. a. 1. q. 2. ad 2. 3, a. 3, q. 2. in corp.; d. 3. p. I. dub. 2; d. 17. a. 1. q. 2. ad 6; III. Sent. d. 6. a. 2, q. 1; IV. Sent. d. 44. p. I. dub. 4; Hexaëm. serm. 4. (divisio 3.) und auch serm. 1.

Der hl. Thomas und seine Schule hat diese Pluralität der Formen, welche von seinen Ordensgenossen Albertus Magnus und Petrus von Tarantasia und andern älteren Dominikanern noch war vertheidigt worden, entschieden bekämpft. Die nach seinem Tode anfangs überaus scharf geführte Controverse hat bis auf den heutigen Tag noch keine Entscheidung gefunden. Ohne entschieden sich gegen die Meinung des hl. Thomas auszusprechen, sagt der Verf. (S. 48), dass heutzutage die Vertreter der Naturwissenschaft die Ansicht des Bonaventura theilten, und dass diese sehr gut geeignet sei, bezüglich der chemischen Verbindungen eine Versöhnung zwischen moderner Naturwissenschaft und Scholastik herzustellen.

In den beiden folgenden Capiteln (von der Natur der menschlichen Seele und der reinen Geister) kommt die auch von Bonaventura ver-

[1]) F. X. Pfeifer, Die Controverse über das Beharren der Elemente in den Verbindungen von Aristoteles bis zur Gegenwart. Dillingen 1879.

tretene Lehre der älteren Scholastik zur Sprache, welche die Anwendung des potenziellen (materiellen) und actuellen Princips auch auf die nichtkörperlichen Wesen, also auf die menschliche Seele und die reinen Geister, ausdehnen zu müssen glaubte. Auch in den Geistern soll nach Bonaventura nicht nur eine Zusammensetzung „ex quo est" und „quod est" sein, was auch Thomas lehrt, sondern auch eine „compositio ex materia et forma, large sumto nomine materiae ad omne potentiale, quod cum alio venit ad compositionem tanquam fundamentum rei" (II. Sent. d. 3. p. I. a. 1. q. 2 in princip). Er fasst aber hier den Begriff der Materie in der grössten Abstraction: sie hat „nullum actum, nullam formam, ergo nullam distinctionem" (ibid, q. 3.); sie ist an sich weder körperlich noch geistig, aber fähig, beides zu werden; sie ist „sublevata super esse extensionis et super esse privationis et corruptionis; et ideo dicitur materia spiritualis"[1] (ibid. d. 17. q. 2.); als solche ist sie das „fulcimentum variationis" „ad receptionem influentiae et perditionem" (loc. cit. d. 3. q. 2.). — Dem modernen Bewusstsein ist ein solcher Begriff der Materie sehr fremd, und seine Anwendung auf die Geister unwahrscheinlich, um nicht zu sagen, anstössig, da man meint, solche Ausdrücke müssten dem Materialismus Vorschub leisten; freilich ohne Grund, wie auch der hl. Thomas zugibt[2].

Das letzte Capitel handelt von dem Princip der Individuation. Dieses schwierige Problem ist in ganz ungewöhnlichem Maasse eine quaestio vexata geworden, reich an einem Wirrwar von verschiedenen Meinungen, aber auch von Unklarheiten und Missverständnissen. Der Verfasser beginnt richtig mit der Unterscheidung eines dreifachen Sinnes, in welchem man von der Individuation reden kann, indem man sie entweder physisch oder metaphysisch oder logisch betrachtet. Seine Darstellung der Lehre des hl. Bonaventura über diesen Punkt trifft, wie ich glaube, wesentlich das Richtige; aber wegen ihrer Kürze möchte der Leser doch nicht leicht zu einer klaren Auffassung des Sachverhaltes gelangen. Die thomistische Lösung wird als nicht befriedigend bekämpft, aber über ihre Stellung zu der des hl. Bonaventura kein genügender Aufschluss gegeben. Ueber die scotistische Ansicht heisst es (S. 85): „Diese Lehre Bonaventura's von dem Individuationsprincip hat Aehnlichkeit mit

[1] Dieses Wort ist dem hl. Augustinus entnommen; den so abstracten Begriff der Materie selbst bezeichnet Scotus mit den Worten „materia prima prima" oder „metaphysica".

[2] Zu beachten sind die Worte des hl. Bonav. (II. Sent. d. 3. p. I. q. 3. ad 4. 5. 6.): „Si quis vult unitatem materiae (in allen Geschöpfen) intelligere, oportet ab unitate individuali animum abstrahere et super actum imaginationis conscendere et omnino ens in potentia per privationem cogitare; et sic poterit aliqualiter capere. Quamdiu enim materia ut moles extensa cogitatur, ad unitatem essentiae consideratam nullo modo pertingitur."

der des Scotus; aber während dieser die individuelle Form (haecceitas) von Aussen zur specifischen hinzukommen lässt, fasst der Doctor seraphicus das positive Element, welches die specifische Wesenheit zum individuellen Sein contrahirt, in der Weise auf, dass es aus der Verbindung von Materie und Form resultirt." Ich gestehe, dass der Verf. für diese Auffassung der scotistischen Lehre sich nicht bloss auf andere Lehrer, sondern auch auf unsere Edition der Opera S. Bonaventurae (scholion ad II. Sent. d. 3. p. I. a. 2. q. 2. n. 2.) berufen kann. Indess ein eben jetzt vorgenommenes Studium der eigenen Worte des Scotus (III. Sent. d. 3. q. 1—6, namentlich q. 6.) hat mich vollständig überzeugt, dass jene Formulirung der scotistischen Ansicht ungenau und irreführend ist, dass Scotus nichts wissen will von einer von Aussen zur specifischen Form hinzukommenden, also real distincten und aus sich individuellen Form, und dass er in den Grundanschauungen die Ansicht des hl. Bonaventura theilt, aber in der weiteren Entwickelung seine eigenen Wege geht. Auch Mastrius (Methaph. II. disp. q. 10) in seiner sehr weitläufigen Abhandlung über das Individuationsprincip fasst Scotus in gleicher Weise auf. Um diese Behauptung zu rechtfertigen und die Stellung der drei Scholastiker nach meinem jetzigen Standpunkte genauer, als in dem erwähnten Scholion und von Krause geschehen, mit einiger Klarheit zu bestimmen, muss ich mir erlauben, über den Rahmen einer gewöhnlichen Recension hinauszugreifen und in aller Kürze eine Uebersicht über die Hauptpunkte jener alten, besonders für die Lehre von den Engeln wichtigen Controverse zu geben. Ich beschränke mich in dieser Frage auf das Individuationsprincip der körperlichen Wesen mit Ausschluss der reinen Geister und der Accidenzien.

1. Von Alters her standen sich hierin zwei extreme Ansichten gegenüber: einerseits die Nominalen, welche, jede Realität der Universalien leugnend, behaupten mussten, dass jede, auch die körperliche Natur aus sich selbst individuell sei, nicht bloss die der reinen Geister (was auch der hl. Thomas lehrt); anderseits solche, welche für die Individuation eine real verschiedene, neue, physisch existirende Form forderten.[1]) Alle anderen Schulen kommen darin überein, dass die Individuation, physisch betrachtet, bloss durch die beiden Principien, Materie und Form, ohne eine andere physische Realität geschieht. Mastrius (ibid. q. 2. a. 1.) weist nach, dass alle Scotisten in dieser Lehre immer übereinstimmten, wenngleich von Andern ihnen das Gegentheil fälschlich aufgebürdet sei. Dies erklärt Bonaventura mit den

[1]) Gegen diese Ansicht sind die Worte des hl. Bonav. gerichtet: „Individuum non addit aliam formam, quae est individualis de se" (Krause, S. 82), wie aus dem corp. quaestionis klarer hervorgeht. Sie betreffen also nicht die Ansicht des Scotus.

Worten (II. Sent. d. 3. a. 2. q. 3.): „Individuatio consurgit ex actuali conjunctione materiae cum forma, ex qua conjunctione unum sibi appropriat alterum; sicut patet, cum impressio vel expressio fit multorum sigillorum in cera, quae prius fuit una, nec sigilla plurificari possunt sine cera, nec cera numeratur, nisi quia fiunt in ea diversa sigilla."

2. Da aber eine solche physische Union der beiden Principien in allen Individuen stattfindet und zwar auf gleiche Weise, und doch in jedem Individuum ausser der Allen gemeinsamen Natur und den verschiedenen Accidenzien etwas zur Substanz Gehöriges vorhanden ist, welches nicht den andern Individuen zukommt, so ensteht die metaphysische Frage nach dem Princip dieses individuellen Etwas. Auch in diesem Problem wird zunächst (abgesehen von den genannten extremen Meinungen) übereinstimmend gelehrt, es geschehe dieses durch eine metaphysische Realität, die mit dem Namen „differentia individualis" zu bezeichnen sei. Wie nämlich aus dem einen physischen Wesen für den Verstand auch andere methaphysische Realitäten (gradus metaphisici) resultiren, nämlich die genera, species und differentiae specificae, die freilich in ihrer begrifflichen Allgemeinheit nicht existiren, aber ihr reales Fundament in dem physisch existirenden Wesen haben: so resultirt auch in ähnlicher Weise die differentia individualis als ein positives „naturae superadditum", das von der Natur als solcher in irgend einer Weise unterschieden ist[1]). Nur über die Art dieser Distinction herrschte Meinungsverschiedenheit. Abgesehen von der gewöhnlich verworfenen eigentlich realen Distinction, lässt Durandus nur eine distinctio rationis, die gewöhnliche Ansicht mit den Thomisten nur eine sog. distinctio rationis ratiocinatae (virtuelle) zu, während Scotus hier seine distinctio formalis (ex natura rei) ausdrücklich anwendet. Auf Grund dieser eigenartigen Unterscheidung sagen denn auch wohl die Scotisten, die Dinge „non seipsis individuari, sed per aliquid ex natura rei formaliter distinctum"; obwohl sie doch anderseits wieder bekennen, „seipsis individuari", insofern dies nicht geschieht durch etwas realiter von ihrer Natur Verschiedenes, und zwar weder „realitate rei" noch „realitate modi", wie Mastrius ausdrücklich erklärt. Nicht Scotus, sondern Spätere haben für die differentia individualis den vielverspotteten Namen „haecceitas" eingeführt; sachlich, und abgesehen von der Art der Distinction nehmen eine solche Alle an, die nicht den Nominalen folgen.

[1]) So hat der vortreffliche Thomist Philippus a Ss. Trinit. (Metaph. q. 6. a. 6.) die These: „Differentia individualis 1. dicit aliquid reale supra naturam specificam; 2. non realiter, aut ex natura rei; 3. sed sola ratione ratiocinata distinctum". Aehnliches sagt Bañez.

3. Den Unterschied zwischen der differentia individualis und der specifica bezeichnet Bonaventura[1]) kurz und bündig so: „In creaturis specificatio per additionem complentem est (d. h. die Essenz des genus proximum wird durch die hinzukommende Wesenheit der differentia specifica vollendet zu der specifischen Wesenheit): individuatio per additionem sive appositionem contrahentem. Et ideo, cum dicitur substantia individua, individuum realiter addit supra substantiam, ut et substantia individua supra naturam. Unde hoc nomen individua coarctat illam indifferentiam illius nominis (substantia), ut stet pro substantia prima." Also die differentia individualis fügt zum Wesen (Essenz) der species nichts hinzu und nimmt ihr auch nichts: denn sie gehört nicht in die Linie der Essenz, oder, wie die Scholastiker sagten, sie ist nicht „in ordine quidditatis", wie genus, species und differentia specifica, sondern sie contrahirt und determinirt die Species zum individuellen Sein „in ordine entitativo". Denselben Gedanken hat Scotus (III. Sent. d. 3. q. 6. n. 12. 13. 15.) recipirt und noch näher entwickelt. In Bezug auf diese Bedeutung der differentia individualis, an sich betrachtet, werden auch die anderen Schulen übereinstimmen.

4. Diese differentia individualis ist nach Scotus nichts als die „ultima realitas entis omnino incommunicabilis et indivisibilis", die jedes wirklich Existirende, also auch die Materie an sich, die Form und das Compositum begleitet und selbst formaliter das Princip der Individuation ist. Durch diese Behauptung weicht wiederum Scotus von den andern Lehrern ab, welche noch eine Wurzel jener individuellen Differenz postuliren und angeben. Bonaventura bezeichnet als solche sowohl die Materie als die Form, aber vorzüglich die Materie; der hl. Thomas aber nach der gewöhnlichen Auffassung seiner Schüler die materia quantitate signata. In der Erklärung dieser letzteren Formel herrscht wiederum keine Uebereinstimmung in der thomistischen Schule; doch scheint die Auffassung des Philippus a Ss. Trinit.: „scilicet, prout materia habet per modum radicis hanc potius quantitatem quam illam," die gewöhnliche zu sein.

Mit dem Gesagten möchte die Stellung der drei Lehrer zu einander im Wesentlichen angegeben und auch nachgewiesen sein, dass die angesehensten Scholastiker in den ersten Principien, die bei der Lösung dieses dunklen Problems angewendet werden, ziemlich einig sind, und dass nur im Fortgange der Discussion die Uneinigkeit eintritt, weil das schwache Licht der menschlichen Vernunft nicht mehr ausreicht, den Schleier zu heben, der diese, wie alle Tiefen der Natur, verhüllt. Doch wollen wir in Betreff dieses Problems darum doch nicht prophezeiend sagen: „Ignoramus et ignorabimus": sondern lieber mit dem hl. Augustinus (VIII. de

[1]) I. Sent. d. 25. a. 1. q. 2; cfr. d. 19. p. II. q. 2.

genesi ad lit. c. 5. n. 9.): „Melius est dubitare de occultis quam litigare de incertis.“

Meine kritisirenden Bemerkungen über einige wenige Sätze des Verf., denen ich nicht beistimmen konnte, sollen und dürfen das von mir in hohem Maasse anerkannte wissenschaftliche Verdienst dieser mühevollen Arbeit durchaus nicht schmälern. Die Schrift ist vielmehr durchaus geeignet, den mit der Lehre des hl. Bonaventura nicht vertrauten Leser in sein System der Naturlehre einzuführen und zu orientiren.

Quaracchi bei Florenz. **Fr. Ignatius Jeiler** Ord. S. Franc.

Ethik. Eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens. Von W. Wundt. Stuttgart, F. Enke. 1886. Lex. 8°. XI, 577 S. *M.* 14.

(Schluss.)

Ein wichtiges Moment in der sittlichen Entwickelung bildet bei W. das von ihm sogenannte Princip der „Heterogonie der Zwecke“. Er betont, dass Motiv und Zweck nicht mit einander identificirt werden dürfen. Häufig ist es ein sehr niedriges Motiv, welches die Menschen zum Handeln antreibt, der Erfolg derselben, „der Zweck“, geht aber weit höher. Nun wird der höhere Zweck zum neuen Motiv, welches bewusst der Handlung oder Einrichtung vorschwebt. Wenn nun dadurch wieder ein höherer als der intendirte Zweck erreicht wird, so kann er neuerdings als treibendes Motiv auftreten: ein Process, der naturnothwendig eine sittliche Fortbildung herbeiführen muss.

Aber wenn nun der Zweck hinter dem Motiv, der erreichte Zweck hinter dem intendirten zurückbliebe? Theoretisch ist beides gleich möglich, praktisch aber ist bei der menschlichen Schwachheit und Beschränktheit das Letztere das Häufigere, auf sittlichem Gebiete geradezu die Regel. „Das Bessere erkenne ich und dem Schlechteren folge ich,“ ist das Eingeständniss, in welchem sich der heidnische Dichter und der hl. Paulus begegnen.

Es dient auch „der Bedeutungswandel des ethischen Wortschatzes“ in der Richtung einer Verinnerlichung der sittlichen Begriffe der Entwickelungslehre nicht zur Stütze. Es ist wahr, dass die Worte Tugend, gerecht, schlecht u. s. w. ursprünglich äussere Eigenschaften bezeichneten und erst nach und nach auf die Sittlichkeit ausgedehnt wurden, das ist aber eine Erscheinung, die auf allen Gebieten des geistigen Lebens wiederkehrt; da das geistige Leben des Menschen sich auf dem sinnlichen

erhebt, so sind die Ausdrücke, welche Geistiges bezeichnen, durchaus dem Sinnlichen entnommen. Daraus folgt aber nicht, dass man die entsprechenden Objecte ursprünglich sich als körperlich gedacht hat. Auch der Geist, die Seele, das Begreifen u. s. w. wurde nach sinnlichen Merkmalen benannt, und doch liegt es in der Natur dieser Objecte, unsinnlich vorgestellt zu werden.

Jedenfalls kann uns diese Analogie handgreiflich beweisen, dass eine sprachliche Entwickelung durchaus nicht der Unveränderlichkeit der durch die Sprache bezeichneten Objecte entgegensteht. Nach W. gibt es keine immer geltende unveränderliche Sittlichkeit, und doch kann er die unabänderliche Giltigkeit der logischen Normen nicht in Abrede stellen. Aber es ist einleuchtend, dass trotz des Wandels der Bedeutung, beziehungsweise der Verinnerlichung der logischen Begriffe, die logischen Sätze dennoch allgemeine und absolut unabänderliche Geltung haben. Dasselbe gilt also auch von den sittlichen Grundsätzen, welche im Bewusstsein der Völker wohl verdunkelt, in sich aber nie verändert werden können. Ihr Inhalt bestimmt sich aus den wesentlichen Beziehungen des vernünftigen Geschöpfes, welche einer Veränderung nicht unterworfen sind, ihr Werth und ihr imperativer Charakter ergibt sich aus ihren Beziehungen zum heiligen Wesen und Willen Gottes, der eine Veränderung absolut ausschliesst.

Für W. ist die Entwickelung der Sittlichkeit so fundamental, dass er selbst das „sittliche Ideal", also das Grundprincip der Sittlichkeit, als ein werdendes bezeichnet. Ein höchstes Moralprincip im gewöhnlichen Sinne des Wortes stellt er zwar nicht auf; er ist der Ansicht, dass der Reichthum des sittlichen Lebens nicht durch eine allgemeinste, allen Inhaltes entkleidete Norm erschöpft werden könne: er erörtert vielmehr die letzten Zwecke, die allgemeinsten Motive und eine Mehrheit höchster Normen. Die Zwecke wie die Normen sind nach ihm individuelle, sociale und humanitäre. Die letzteren können als die allerhöchsten bezeichnet werden. Ueber die humanen Zwecke äussert er sich in folgender Weise: „Solch letzte Zwecke können daher nur in der Hervorbringung allgemeiner geistiger Schöpfungen bestehen, an denen zwar das Einzelbewusstsein theilnimmt, deren Zweckobject aber nicht der Einzelne selbst, sondern der allgemeine Geist der Menschheit ist . . . Fallen die humanen Zwecke des Sittlichen in das Bereich jener allgemeinen zwecksetzenden Thätigkeit des Geistes, deren Grundcharakter in ihren schöpferischen Effecten besteht, so wird nun auch bei der Untersuchung derselben der für alles geistige Leben gültige Gesichtspunkt maassgebend sein, dass überall nur die erreichte Entwickelungsstufe, niemals was von ihr ausgehend die Zukunft noch hervorbringen wird, unserer Betrachtung zugänglich ist . . . Die erreichten

sittlichen Zwecke bestehen aber jeweils in der gesammten sittlichen Cultur der Gegenwart . . . Der letzte Zweck des sittlichen Strebens wird so zu einem *idealen*, in der Wirklichkeit nie erreichbaren. Doch je weiter der Wirkungskreis des sittlichen Handelns sich gestaltet, um so mehr muss derselbe der Grenze sich nähern, wo Wirklichkeit und Ideal jenseits der uns zugänglichen Erfahrung einander berühren. Nicht die Ethik mit ihren Begriffen, wohl aber die Religion mit ihren das Sinnliche durch übersinnliche Forderungen, die sie symbolisch gestaltet, ergänzenden Vorstellungen kann sich unterfangen, dieses Ideal so zu gestalten, als wenn es ein erreichbares wäre." S. 433 f.

Man könnte in den letzten Worten ein Zugeständniss an die christliche Ethik erblicken. Wenn aber W. wiederholt die Lehren des Christenthums, welche der Ethik ihre Grundlagen verleihen, mythologische Züge nennt, wenn er die Vollendung der diesseitigen sittlichen Bestrebungen durch eine jenseitige Glückseligkeit als der Selbstlosigkeit des Sittlichen widersprechend bezeichnet und es direct als Aufgabe der neueren Ethik im Gegensatz zur christlichen erklärt, die Sittlichkeit von der Religion loszutrennen: so muss man annehmen, dass das Wort Religion bei ihm einen andern Sinn hat als im Christenthum. In der That definirt er die Religion durch folgende Bestimmungen: „Religiös sind alle diejenigen Vorstellungen und Gefühle, die auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemüthes vollkommen entsprechendes Dasein sich beziehen." S. 41. Man sieht, dass dies eher eine Begriffsbestimmung der Poesie oder der Kunst überhaupt als der Religion ist, und demgemäss ist auch die Motivationskraft, welche sie auf den menschlichen Willen ausüben kann, dieselbe, welche der Poesie für sittliches Handeln zukommt. Wie Viele wird es aber wohl geben, welche sich endgiltig durch eine vorgestellte, nicht zu beweisende, sondern höchstens zu ahnende Culturvollendung der Menschheit zu sittlichem Handeln, zur Ueberwindung der heftigsten Versuchungen, zu den schmerzlichsten Opfern, welche das Sittengesetz häufig fordert, werden bestimmen lassen?

Soll aber die gegenwärtige *reale* Culturstufe der Zweck des sittlichen Handelns sein, so kann derselbe nur einen sehr beschränkten Werth dem sittlichen Streben verleihen, nicht aber jenen absoluten unendlichen, welchen das sittliche Bewusstsein in ihm anerkennen muss. Und gar, welche Verpflichtung, welche absolute Nöthigung kann mir obliegen, zum Culturfortschritt der Menschen mitzuwirken? Doch damit kommen wir bereits zu der höchsten *Norm* der Sittlichkeit. W. spricht sich darüber folgendermaassen aus: „In den individuellen und socialen Tugenden liegen die allgemein humanen schon im Keime verborgen. Denn Individuum und Gesellschaft sind Theilkräfte verschiedener Ordnung, die an der sittlichen Entwickelung der Menschheit mitwirken . . . Auch das sittliche

Subject selbst hat hier unmittelbar das Gefühl, dass es mit der endlichen Pflicht, die es erfüllt, theilnimmt an einer unendlichen Aufgabe, der gegenüber das individuelle und sogar das nächste sociale Interesse verschwindet. Darum ist die subjective Tugend, die diesem Gefühle einer unendlichen Aufgabe entspricht, die Demuth, und die Norm derselben lautet: Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals. Jede andere Demuth als diese ist eine Uebertragung auf falsches Gebiet. Die objective Tugend aber, die dieser Gesinnung entspricht, ist die Selbsthingabe . . . Die Norm der Selbstlosigkeit lautet daher: Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast." S. 482 f.

Was kann aber den Menschen, der einen unablegbaren Drang nach Selbständigkeit hat — er, der durchaus keiner heteronomen Sittlichkeit unterworfen sein darf — was kann ihn vermögen, sich in den Dienst eines vorgestellten Ideals als Werkzeug zu stellen? Einem poetischen Ideal nachzujagen vermögen nur poetische Bedürfnisse. Und in der That erklärt Wundt: „Das eben ist der ungeheuere Werth der Begeisterung, dass sie die Schranken des individuellen Seins beseitigt, indem sie den Einzelnen zu Handlungen antreibt, denen gegenüber er sich selbst durchaus nur noch als Werkzeug einer unendlichen Macht fühlt, in deren Willen er seinen eigenen Willen gefangen gibt." So muss also der Mensch, der sich dem Willen Gottes seines Schöpfers in Demuth nicht unterwerfen will, als Werkzeug in den Dienst einer rein vorgestellten Macht, einer imaginären Grösse, sich stellen. Doch unterlässt es W. nicht, diesem Ideale eine gewisse objective Geltung zu sichern. „Das Ideal selbst mögen wir uns immerhin, um eine höchste regulative Idee zu gewinnen, als ein Unveränderliches denken. Aber die Vorstellungen von demselben, die uns allein gegeben und die darum allein in uns wirksam sein können, sind in unaufhörlicher Entwickelung. Dass diese Entwickelung der letzte für uns erfassbare sittliche Zweck sei, in welchem alle Einzelzwecke aufgehen, bleibt das allgemeine Postulat, das in den historischen Gestaltungen idealer Aufgaben seine besonderen Verkörperungen findet. Solche Aufgaben bleiben daher immer relative Ideale. Sie sind ein vollkommenes im Vergleich mit dem gegebenen Zustand, sie sind aber nie ein vollkommenstes. Doch jener comparative Werth genügt, um sie in Triebkräfte zu verwandeln, welche in dem Abfluss des sittlichen Lebens trotz mannigfacher Trübungen und Schwankungen schliesslich die Oberhand behalten müssen. Würde doch ohne die Zuversicht, dass dies so sei, mit dem letzten auch der nächste Zweck des sittlichen Lebens verschwinden und so die Wirklichkeit der sittlichen Welt in die grösste aller Illusionen sich auflösen. Verschwände das sittliche Ideal, würde jeder einzelne ethische Zweck zu einer vorübergehenden Täuschung,

die Weltgeschichte zu einer zusammenhangslosen Komödie, die dem Vergessen anheimfällt, sobald der Vorhang gefallen ist: welcher andere Werth bliebe dann aller theoretischen Welterkenntniss, möchte sie auch noch so tief und umfassend sein, als der einer müssigen Befriedigung der Neugier, die mit dem ephemeren Bedürfniss, dem sie gedient, in das nämliche Nichts zurücksänke, in welchem auch der rastlose Wille selbst, nachdem er sich an eingebildeten Zwecken erschöpft, endlich Ruhe fände?" S. 483 f.

Diese Folgerung müssen wir als durchaus zutreffend bezeichnen: wenn dem sittlichen Ideal keine objective Geltung zukommt, dann ist die Weltgeschichte eine Komödie, aber eine sehr tragische Komödie, in welcher mit dem Elend und der Illusion unzähliger vernünftiger Wesen ein grausames Spiel getrieben wird. Das heisst nämlich mit andern Worten: wenn es keinen Gott gibt, dann ist der Pessimismus die einzige consequente Weltauffassung. Nun ist aber doch die Nichtexistenz Gottes, um das Mindeste zu sagen, nicht bewiesen. Also ist die Annahme einer fortschreitenden Sittlichkeit nach einem sittlichen Ideal hier ganz gewiss kein nothwendiges Postulat, um die Wirklichkeit der Sittlichkeit zu retten. Es kann also nur von einem subjectiven Glauben an ein sittliches Ideal im Sinne W's. die Rede sein, welchem die festeste auf tausendjährige Erfahrung gestützte Ueberzeugung Anderer entgegensteht, dass die Menschheit ohne göttliche Belehrung und Hilfe einer vollständigen moralischen Fäulniss unaufhaltsam entgegengeht. W. hält eine Begründung der Sittlichkeit durch die Offenbarung wegen ihrer Subjectivität für unzulässig. Nun, die christliche Sittenlehre lässt sich auch durch rein rationelle Principien begründen, wenigstens nachdem die Offenbarung der Vernunft wieder die richtigen Zielpunkte der Forschung gezeigt hat: aber selbst wenn wir uns lediglich auf die Offenbarung stützen, so ist das keine bloss subjective Begründung. Die Kriterien der Offenbarung sind so leicht zu handhaben und allgemein verständlich, dass Jeder, welcher guten Willens ist, zur Erkenntniss ihrer objectiven Wahrheit gelangen kann. Nun aber denke man sich, die Welt solle durch Philosophen bekehrt und durch ethische Systeme zur sittlichen Vollkommenheit geführt werden. Jedes der unzähligen Systeme hat rein subjective Bedeutung für seinen Urheber und das kleine Häuflein Derjenigen, welche „in verba jurant magistri". Jeder bekämpft den Andern, wie z. B. Wundt alle früheren Systeme einer Kritik unterzieht und sie für unzulänglich erklärt. Keinen überzeugen die Gründe des Andern, Jeder beklagt sich über Missverständnisse durch die Andern. Und in diesem Chaos von Meinungen, in diesem Conflict von Gründen und Gegengründen, den die Philosophen nicht zu schlichten vermögen, soll die Menschheit sich zurecht finden, von hieraus das Nothwendigste, ihr sittliches Leben, reguliren? Dieser

Eine Punkt genügt, um einerseits die Nothwendigkeit einer ausser-menschlichen Belehrung darzuthun, andererseits das sittliche Ideal Wundts als eine Illusion erkennen zu lassen. Hier kann man den Rückschritt ja mit Händen greifen. Es gibt für Denjenigen, der noch nicht dem Pessimismus verfallen ist, keine niederschmetterndere Erscheinung, als der Gang der philosophischen Forschung im Laufe der Jahrtausende. Ein Gang durch die Geschichte der Philosophie gleicht einem Karawanenzug durch öde Wüstenstrecken, dessen Weg durch Gebeine von Menschen und Thieren bezeichnet ist, beredten Zeugen von den Gefährlichkeiten der Stelle. Und gerade in den Grundfragen des Lebens wird die Philosophie je länger desto rathloser. Bereits sind wir an der Zersetzung, an der Leugnung aller übersinnlichen Wahrheit angelangt, ohne dass auch nur in Einem wesentlichen Punkte, ausser in der Negation, ein übereinstimmendes Resultat erzielt worden wäre: im Gegentheil, die Zerfahrenheit wird immer allgemeiner, die Gegensätze immer schroffer, die Aufstellung der Absurditäten immer kecker. Nun bildet aber doch die philosophische Erkenntniss, insbesondere die sittliche und religiöse, ein Moment des jeweiligen Culturzustandes. Es ist also ganz evident, dass der von W. postulirte Fortschritt eine Illusion ist, dass derselbe zum Mindesten nicht jene Sicherheit hat, welche ihn zur Grundlage der wichtigsten aller Angelegenheiten zu machen erlaubte.

Doch geben wir einmal den Culturfortschritt zu, räumen wir ein, die Menschheit werde dereinst auf eine von uns gar nicht zu ahnende Höhe geistiger Entwickelung gelangen, ja selbst auf die Spitze derselben, wo das geträumte Ideal volle Wirklichkeit besitzt, man muss doch fragen: Warum muss ich nach einer solchen Entwickelung der Cultur streben? Eine Verpflichtung für den Einzelnen ist gar nicht einzusehen. Aber vielleicht ist der Werth der entwickelten Cultur ein so eminenter, dass er den Willen bestimmt, daran mitzuwirken. Aber es ist einleuchtend, dass die Cultur der Menschheit: Wissenschaft, Kunst und was sonst zur Geistesbildung gehört, gar keinen selbständigen Werth hat, sondern als Zuständlichkeit des Menschen diesem selbst untergeordnet ist. Die Persönlichkeit und ihr Wohl hat einen unvergleichlich höheren Werth als Wissen und Können des Menschen. Jedenfalls liegt es auf der Hand, dass ein sittliches Streben, welches nicht bloss zur Entwickelung von Kunst und Wissenschaft beitragen, sondern dadurch seine Mitmenschen noch in den fernsten Geschlechtern beglücken will, einen höheren Werth hat, und ein edleres ist, als wenn seine Absicht bei der Cultur stehen bleibt. Damit muss aber der Culturfortschritt als sittliches Ideal aufgegeben und die Beglückung der Menschheit, die Maximation der Glückseligkeit als letztes Ziel des sittlichen Strebens anerkannt werden. Und so kann auch W. dem Utilitarismus und Eudämonismus, den er so siegreich

widerlegt, nicht entrinnen. Wir können genau, wie er gegen Bentham argumentiren: Wenn die Geistesbildung des Individuums und die dadurch erzielte Glückseligkeit nicht sittlicher Zweck sein kann, dann auch nicht die Cultur der ganzen Menschheit und ihre Beglückung durch dieselbe; denn aus lauter Nullen kann keine Grösse gebildet werden. Dass Bentham das Gold als das allein Werthvolle bezeichnet, W. die Geistesbildung, macht im Princip keinen Unterschied. Denn auch hier geht, wie dort, der ganz eigenartige Werth und die Bedeutung des Sittlichen verloren. Zunächst ist klar: Wenn meine Handlung auch dazu beiträgt, eine unermessliche Zahl von Menschen mit den Gütern der Cultur zu beglücken, sie bekommt dadurch nicht jenen absoluten unendlichen Werth, der sie über alle Güter erhebt. In der That darf ich keine sittliche Forderung übertreten, wenn ich damit auch unzähligen Menschen die Segnungen der Cultur zuwenden könnte. Man sage nicht, dieser Fall sei eine unmögliche Fiction. Mag sein; aber der unendliche, über alle möglichen Güter erhabene Werth des Sittlichen lässt sich auch so daraus erkennen.

Aber nicht bloss der unendliche, selbst der specifisch sittliche Werth der Handlung wird durch das Wundt'sche Sittenideal aufgehoben. Die Sittlichkeit ist eine von allen andern natürlichen Vollkommenheiten unterschiedene Beschaffenheit des Willens, seiner Handlungen und Objecte. Wenn aber sittlich das ist, was die Culturentwickelung der Menschheit fördert, dann fällt sein Werth mit dem der Cultur zusammen. Dann muss man auch zugeben, dass die Entdeckung des Attractionsgesetzes oder die Auffindung des Princips von der Erhaltung der Energie eine höhere sittliche That ist, als das heldenmüthige Dulden eines Kranken, welcher Jahre lang die heftigsten Schmerzen geduldig erträgt. Dieser thut so zu sagen nichts für die Culturentwickelung, ist ihr eher noch schädlich; jene Entdeckungen sind grosse Etappen auf dem Culturgange der Menschheit. Eine grosse Anzahl von Völkerschaften und Individuen hindern die Menschheit in ihrem Culturfortschritt: sie müssen darum vergewaltigt und durch bessere Culturwerkzeuge ersetzt werden. Gewiss wird W. solche Zumuthungen mit Unwillen abweisen; aber wenn der Culturfortschritt der letzte maassgebende Zweck der Sittlichkeit ist, dann müssen Alle, die ihm hinderlich sind, beseitigt werden.

Ein solches Moralsystem steht in einem starken Gegensatze zu dem des Weltheilandes, der da sprach: „Kommt her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid, und ich will euch erquicken." Die drückende Last des Elends und der Sünde, unter welcher das Menschengeschlecht seufzt, findet darin keine oder nur geringe Rücksicht: Trost und Linderung kann das sittliche Zukunftsideal nicht bieten. Männer, welche mit allen Mitteln reichlich ausgerüstet werden, um gleichsam spielend irgend

eine culturelle Aufgabe zu lösen, und welchen für ihre Erfolge Wolken von Weihrauch geopfert werden, verkommene Genies, welche, was nicht selten der Fall ist, die herrlichsten künstlerischen Erfolge erzielen, stehen sittlich hoch über dem gemeinen Haufen, der ungekannt und verachtet mit unsäglicher Mühe und Ausdauer der Nothdurft des Lebens dienen und jenen Bevorzugten sogar die Mittel beschaffen muss, dagegen an dem Fortschritt der Cultur sich nur minimal betheiligen kann.

So erweist sich dieses neue Moralsystem als unzulänglich, sowohl um den Werth und die Verpflichtung, als auch den Inhalt der Sittlichkeit zu erklären und zu bestimmen. Wenn aber einem Manne wie W. es nicht gelingt, für die christliche Moral einen Ersatz zu bieten, dann kann dieselbe getrost in ihrem Besitzstande verbleiben: wenn die Anstrengungen eines solchen Denkers, die Moral von der Religion loszutrennen, damit enden, die letzte Begründung seines sittlichen Ideals dem religiösen Gebiete entnehmen zu müssen, so muss es mit einer rein weltlichen Moral schlecht bestellt sein. Er unterscheidet verschiedene Formen der sittlichen Imperative, die des Zwanges, äusseren und inneren, der Freiheit, der dauernden Befriedigung und der Vorstellung eines sittlichen Lebensideals. Alle fasst die religiöse Gestaltung der sittlichen Ideen, welche auch allen vorausgeht, zusammen. „Auch dem sittlichen Lebensideale fehlt diese religiöse Form nicht: ja sie wird hier zu einer besonders wirkungsvollen, indem dasselbe als persönliches Vorbild sittlicher Lebensführung je dem Einzelnen gegenübertritt. Erfüllt in all' diesen Beziehungen die Religion ihre Mission als Erzieherin zur Sittlichkeit, so darf jedoch nicht übersehen werden, dass sie dies nur deshalb kann, weil sie selbst nicht, wie es heute noch die dogmatische Auffassung meint, von dem menschlichen Gemüth verschieden, sondern nichts Anderes als die concrete sinnliche Verkörperung der sittlichen Ideale ist. Was der Mensch von frühe an als Inhalt seines sittlichen Bewusstseins empfindet, das stellt seine Phantasie als eine objective, aber doch in fortwährenden Beziehungen zu ihm stehende Welt gegenüber. Entkleidet man daher die religiösen Vorstellungen ihrer phantasievollen Form, so bilden die Imperative des Gewissens ihren eigentlichen Inhalt. Insbesondere aber enthält der letzte dieser Imperative, da er das Ideal schliesslich als eine nie vollendbare Aufgabe anerkennt, auch die Idee in sich, welche der Religion ihren bei allem Wandel der Vorstellungen beharrenden und über alle niedrigen mythologischen Verkörperungen der sittlichen Postulate erhabenen Werth gibt: Die Idee einer unvollendbaren und daher an sich transscendenten sittlichen Aufgabe." S. 423 f.

Das Bestreben, die Sittlichkeit von der Religion loszulösen, hat somit zu einer völligen Identificirung beider geführt. Wenn aber die

Religion als solche für eine blosse Objectivirung psychischer Zustände erklärt wird, so wird, wie früher ihr Wesen in Poesie verlegt wurde, so nun auch ihre Entstehung als eine Dichtung bezeichnet. Wenn es aber schlechterdings unmöglich ist, das Gottesbewusstsein durch Personification der Objectivirung oder ähnliche Processe zu erklären, dann am allerwenigsten die hier vorausgesetzte Illusion. Man kann sich doch den Urmenschen nicht tiefer stehend denken als die Thiere, welche, wie H. Spencer treffend bemerkt, recht wohl Lebendes von Leblosem zu unterscheiden wissen, und Max Müller hat in seinen Specialforschungen über den Ursprung der Religion von einer solchen Verwechselung nichts entdecken können. Aber geben wir einmal zu, der Mensch habe sich lediglich einen Gott, einen Helfer, den Spender eines glücklicheren Daseins erdichtet: durch Objectivirung seiner sittlichen Zustände konnte er nicht zu einer solchen Dichtung kommen. Denn der hervorstechendste Zug in dieser Zuständlichkeit ist das Schuldbewusstsein, welches einen heiligen Gott und Richter gewiss nicht erdichtet, sondern, wie die Erfahrung lehrt, eher verneint, selbst wenn derselbe vorher anerkannt war. Liegt es denn da nicht näher, den Menschen durch das Causalitätsbedürfniss, durch einen leichten Schluss von der Erscheinungswelt zu einem übersinnlichen Urheber, oder selbst aus den Thatsachen des Gewissens zu einem höheren Wesen emporsteigen zu lassen?

Keine Ethik kann die Frage nach der menschlichen Willensfreiheit umgehen. W. behandelt dieselbe hier wieder eingehend, nachdem er bereits in seiner Psychologie scharf gegen den Indeterminismus vorgegangen war. Aber hier bewahrt er die ihm sonst eigene besonnene Ruhe nicht. Die allgemeine unausrottbare Ueberzeugung des Menschengeschlechtes von der Freiheit des Willens, welche „heute die populäre Metaphysik beherrscht", soll hauptsächlich von zwei Philosophenschulen ihre wissenschaftliche Ausbildung erfahren haben, vom scholastischen Nominalismus des vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderts und von der theologischen Utilitätsmoral des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. „Die Nominalisten vertraten im Gegensatze zu der aus einem tief religiösen Bedürfnisse entsprungenen Prädestinationslehre eines Augustinus und Luther, den unbedingten Indeterminismus, den sie auf Gott übertrugen, so dass ihnen das Sittengesetz nicht durch sich selbst, sondern nur durch seinen Ursprung aus dem göttlichen Befehl als geheiligt galt, — ein bequemes Mittel, um äusserliche Vorschriften, wie sie der Kirche gerade genehm sein mochten, zum gleichen Rang mit dem Sittengesetz selbst zu erheben. Die Probe auf den ethischen Werth dieses Systems war der Ablasshandel." S. 409.

Diese wenigen Worte strotzen von Irrthümern und Ungeheuerlichkeiten. Man kann sich dabei Einer Erwägung nicht erwehren: wenn in

Dingen, über welche die Evidenz der Geschichte das hellste Licht verbreitet, solche Ungeheuerlichkeiten vorgetragen werden, wie mag es dann erst mit den angeblichen Thatsachen und Causalbeziehungen der Urgeschichte, des Völkerbewusstseins, des Alterthums stehen, über welche die Quellen nur sehr dürftig und sehr vieldeutig oder gar nicht reden? Und wie steht es mit der Festigkeit eines Moralsystems, das auf der Grundlage *solcher* Thatsachen aufgebaut ist?

Im Uebrigen macht sich W. nicht der landläufigen petitio principii der Deterministen schuldig. Dieselben betrachten die *Freiheit* und *Causalität* als Gegensätze. Das Causalitätsprincip soll verlangen, dass, wo immer eine Ursache gegeben ist, auch die Wirkung erfolgen müsse. Bei der Annahme eines freien Willens sei die Ursache gegeben, ohne dass die Wirkung zu erfolgen brauche.

Aber das Causalitätsprincip besagt bloss, dass, wo ein Geschehen eintritt, eine Ursache sein müsse. Das ist aber bei der freien Entscheidung der Fall. Das Motiv in Verbindung mit der Fähigkeit des freien Willens ist die hinreichende Ursache der Entscheidung. Dass auch umgekehrt mit der Ursache die Wirkung zu setzen sei, kann nur unter der Annahme behauptet werden, dass es nur nothwendig wirkende Ursachen gebe. Und das ist es ja, was in Frage steht, also nicht vorausgesetzt werden darf. Diesen Sachverhalt gibt W. zu, wenn er erklärt, die Deterministen verwechselten die Causalität überhaupt mit der mechanischen Causalität. Wenn er nun weiter meint, Determinismus und Indeterminismus seien im Grunde nicht so sehr verschieden, so wird dies wohl bei keinem von beiden Systemen besonderen Anklang finden, aber unbegreiflich ist es, wie er behaupten kann, die Willensfreiheit hebe die Verantwortlichkeit auf. Wie gesagt, hier hat W. seine sonstige Besonnenheit nicht bewahrt. „In Wahrheit, sagt er, beseitigt also nicht die innere Determination, wohl aber das sog. liberum arbitrium des Willens Freiheit und Verantwortlichkeit. Denn da kein Handeln ohne Motiv möglich ist, wie der Indeterminismus selbst anerkennt, so bleibt, wenn die Causalität des Charakters nicht die Entscheidung geben soll, nur der absolute Zufall d. h. die Herrschaft irgend eines gerade im Bewusstsein anwesenden Motives übrig. Und aus solchen zufälligen Trieben soll sich schliesslich die sittliche Weltordnung zusammensetzen, soweit dieselbe innerhalb der Menschheit zur Erscheinung kommt! Nur eine in sittlichem Egoismus und religiösem Indifferentismus versunkene oder durch theoretische Vorurtheile gänzlich missleitete Zeit konnte in den Wahn verfallen, eine solche Anschauung nicht nur für sittlich, sondern sogar für religiös zu halten. Freilich, ein derartiger Hekastotheismus, bei dem sich jedes Individuum selbst für einen Gott hält, ist am Ende auch eine Religion, ungefähr in demselben Sinne, in welchem der Egoismus ein System der Moral ist." S. 410 f.

Die Wahlfreiheit des Willens ist eine so evidente Thatsache und ihre Nothwendigkeit für Verantwortlichkeit und Sittlichkeit so selbstverständlich, dass, wer aufrichtig die Wahrheit sucht, daran nicht den leisesten Zweifel aufkommen lassen kann. Da ich nun bei W. an dieser Aufrichtigkeit zu zweifeln keine Berechtigung habe, so erkläre ich mir den Widerspruch aus Missverständnissen: wir verstehen uns einander nicht.

Unter den Deterministen wird auch der hl. Augustin angeführt; überhaupt spendet ihm W. grosses Lob, nur dass er durch die Dogmen in Widerstreit mit seiner vernünftigen Forschung gerathen sei: wenn er einige hundert Jahre früher oder später gelebt, würde er Grossartiges geleistet haben. — Nun, dann würde er in dem Schmutze seiner Leidenschaften stecken geblieben sein, wie alle die Philosophen, bei denen er vergebens Licht und Kraft suchte, um sich sittlich zu erheben. Wir dürfen es doch einem so grossen Geiste glauben, dass allein die Lehre, das Beispiel und die Gnade Jesu Christi im Stande gewesen ist, seine Fesseln zu brechen, und ihn aus dem moralischen Schmutze zu einem menschenwürdigen Leben zu erheben. Die ganze geistige und sittliche Grösse Augustins wurzelt in der Moral des Christenthums. Darum wenden wir das Bedauern, welches W. in Betreff Augustins ausspricht, ersterem selbst zu: Möchte er doch seine schönen Geistesgaben in den Dienst Jesu Christi stellen, und in ihm jenes Licht, jene Heiligkeit und Beseligung finden, wie sie Augustinus und unzählige Andere gefunden, statt sie im Dienste der Zerstörung zu verwenden und so zu vergeuden. Wenn auch Christus nur ein sittlicher Genius war, als welchen ihn W. anerkennt, so wäre es doch sicher gerathener, Spuren zu folgen, welche soviel Segen und Heil der Menschheit gebracht haben, als Mächte heraufzubeschwören, die nicht mehr gebannt werden können. Freilich wenn Christus nicht mehr war, als ein Sokrates, mit dem W. ihn zusammenstellt, dann müsste seine Sittenlehre ebenso spurlos verschwunden sein, wie die des Sokrates, ohne auch nur den schwächsten Einfluss auf das Leben seines Volkes auszuüben. Hätte nur menschliche Weisheit aus ihm gesprochen, dann war er kein sittlicher Genius, sondern entweder elend betrogen, oder ein so raffinirter Betrüger, wie einen gleichen die Welt nicht mehr gesehen hat. Aber Millionen und Millionen haben aus Motiven, die seine Sittenlehre an die Hand gibt, Alles für den Dienst ihrer Mitmenschen geopfert und sind von ihr gekräftigt in den Tod gegangen: für das postulirte „sittliche Lebensideal" wird aber auf der weiten Erde nicht Einer auch nur den Finger krümmen; jedenfalls nur dann, wenn es ihm beliebt. Oder sollte das andere von W. aufgestellte höchste Princip, Unterordnung des Einzelwillens unter den Gesammtwillen, etwa stärkere Motivationskraft in sich bergen? Was kann dem Menschen, dem durch das Christenthum seine freie Persönlichkeit erst zum Bewusstsein gekommen ist, be-

stimmen, seinen sittlichen Werth wieder im Staate nach antiker Auffassung aufgehen zu lassen, wie es W. wenn auch vielleicht in gemilderter Form als wünschenswerth erklärt. Wenn derselbe nun gar die allgemeine Wehrpflicht als Beförderungsmittel der Vaterlandsliebe empfiehlt, so hat er wohl an die jährlich wiederkehrenden Desertionen, Selbstmorde, Verhandlungen über Soldatenmisshandlungen beim Militär nicht gedacht. Die Empfehlung solcher Motive ist Verzweiflung an jedem Motiv. Sollte es aber der neueren Philosophie gelingen, alle religiösen Motive aus dem sittlichen Leben zu verdrängen, um sie durch weltliche zu ersetzen, dann wird vollständige Anarchie, im Heer wie im ganzen öffentlichen Leben, die unausbleibliche Folge sein.

Fulda. **Dr. Const. Gutberlet.**

Die Gotteslehre des Nicolaus Cusanus. Von Dr. Johann Uebinger. Münster u. Paderborn, Schöningh 1888. gr. 8°. IV u. 198 S. *M.* 2,40.

Das Leben und die Schriften des Nicolaus von Cusa wurden in der neueren Zeit wiederholt zum Gegenstand eingehender Forschung gemacht: so von Scharpff, Clemens, Düx, Falkenberg, Lewiki u. A. Ganz besonders aber hat sich mit diesem deutschen Cardinal sein Landsmann Uebinger in den letzten Jahren befasst, der mit grosser Pietät und unablässigem Eifer dessen Werke zum Specialobject seiner Studien erkoren, und den man wohl mit Recht als den gegenwärtig tüchtigsten Kenner der Cusanischen Philosophie bezeichnen kann. Zugleich hatte derselbe das Glück, eine für verloren gehaltene Schrift des Cardinals, den „Tetralogus de non aliud" in einer Handschrift der Münchener Hof- und Staatsbibliothek wiederzufinden, die er dem obigen Werke nebst einleitenden Bemerkungen als „Anhang" (S. 138–198) beifügte.

Nicolaus von Cusa verdient mit Recht das rege historische Interesse, das man ihm neuerdings in der Litteratur zuwendet. Steht er doch als ein hervorragender, vorwärtsstrebender Denker an der Grenzscheide von Mittelalter und Neuzeit, jenes abschliessend, diese inaugurirend. Denn ohne mit der scholastischen Speculation principiell zu brechen, strebte er doch über sie hinaus, indem er neue Wege zur Erforschung der Wahrheit versuchte. Einerseits zeigt er sich nämlich noch deutlich als einen echten Sohn des Mittelalters, da er ganz der scholastischen Methode gemäss vom christlichen Glaubensinhalt ausging und diesen zu begreifen strebte, während er aber auch anderseits zugleich einen modernen Zug verräth, sofern er in seinem Philosophiren sich nicht an menschliche Autoritäten gebunden erachtete, sondern durch Selbstdenken die

grossen Probleme des Daseins zu lösen unternahm. Denn ihm zufolge gleicht Derjenige, welcher in rein wissenschaftlichen Fragen sich nur durch die Meinung einer Autorität bestimmen lässt, „dem Pferde, das von Haus aus zwar frei, aber künstlicherweise durch das Halfter an eine Krippe gebunden ist, wo es nichts Anderes zu fressen erhält, als was man ihm zufällig hinwirft; ähnlich werde auch die Vernunft, die in der Wissenschaft durch die Autorität Anderer sich bestricken lässt, durch fremdartige und nicht ihrer Natur entsprechende Nahrung gespeist." (De sap. fol. 75a). Darum liess er sich weder von dem damals herrschenden Aristotelismus, noch von einer anderen Schuldoctrin seiner Zeit ins Schlepptau nehmen, sondern folgte als echter Philosoph in seinen wissenschaftlichen Untersuchungen der eigenen besseren Einsicht, indem er von sich selbst bemerkte: „nullius autoritas me ducit, etiamsi me movere tentet" (De mente c. 6). Diese Selbständigkeit des philosophischen Denkens bildet einen hervorstechenden Charakterzug des Cusanus.

Dadurch freilich, dass der Cardinal das alte Geleise verliess und sich nicht in der hergebrachten Form bewegte, kam er bei Manchen in den Verdacht, als sei er von der Wahrheit abgewichen. Bald wirft man ihm nämlich Pantheismus, bald (in der Trinitätslehre) Modalismus, bald Emanatismus vor. Allein Uebinger vertheidigt seinen berühmten Landsmann mit siegreichen Waffen, indem er mit Recht betont, dass man die Philosophie des Cusanus nur dann richtig verstehen könne, wenn man ihren Entwickelungsgang verfolge und dass man sie nicht nach einzelnen aus dem Zusammenhang gerissenen Sätzen beurtheilen dürfe, sondern, wie der Cardinal selbst geltend macht, in Uebereinstimmung mit dem Ganzen (S. 137). Darum schlägt der Verf. in seiner Darstellung der Gotteslehre des Cusanus zum ersten Mal den genetischen Weg ein, infolge dessen gar manche Punkte, die bisher unklar erschienen, in besseres Licht gesetzt wurden. Und darin liegt ein Hauptverdienst seines Werkes.

Ueb. zufolge sind in der Cusanischen Gotteslehre zwei Denkrichtungen zu unterscheiden: die symbolische und die exacte. Die symbolische Auffassung Gottes wurde begründet durch die Schrift von der „Belehrung über das Nichtwissen" (de docta ignorantia, 1440), vertheidigt durch die „Apologie der Belehrung über das Nichtwissen" (1449), fortgeführt durch den Dialog über „das Werden" (de genesi, 1447) und durch die Betrachtung über „das Bild Gottes oder das Gottschauen" (1453) und zum Abschluss gebracht durch das Gespräch über „das Nichtandere" (1462). Durch all' diese Schriften geht wie ein rother Faden der Gedanke, dass eine präcise Gotteserkenntniss dem Menschen unmöglich sei, da der Absolute hoch über unserem Geiste stehe und es zwischen dem unendlichen Gott und unserm endlichen Verstand keine Proportion gebe. Nur durch Symbole und

besonders durch solche aus der Mathematik lasse sich das göttliche Wesen einigermaassen verständlich machen. Cusanus huldigt also in diesem seinem ersten philosophischen Entwicklungsstadium der negativen Theologie, indem wir nach ihm mehr wissen, was Gott nicht ist, als was er ist. Wir wissen nur im Allgemeinen, dass Gott Alles wirklich ist, was sein kann. Daraus folgt, dass es nichts Grösseres geben kann als er, aber auch nichts Kleineres; denn er ist alles Sein; folglich ebensowohl das Grösste wie das Kleinste. Er ist sonach die Einheit des Grössten und des Kleinsten; in ihm stecken die Gegensätze zusammen. Dies das erste Resultat der Cusanischen Speculation über Gott: die coincidentia contrariorum, oppositorum seu contradictoriorum.

Doch auf die Dauer befriedigte ihn dieser Standpunkt nicht, denn alsbald modificirte er seine ursprüngliche Lehre dahin, dass Gott über und jenseits der Einheit der Gegensätze steht, dass er stets der Selbige mit sich, der Nichtandere für die Dinge sei.

Aber auch diese Auffassung genügte dem Cusanus keineswegs. Immer und immer wieder beschäftigte ihn das Gottesproblem und drängte ihn zum Versuch einer besseren Formulirung. War er bisher in seiner Philosophie von Gott ausgegangen, wie ihn der christliche Glaube lehrt, um zu einem tieferen Gottesbegriff zu gelangen und von ihm aus die Welt zu verstehen, so machte er nun in seiner Speculation eine Wendung, indem er jetzt umgekehrt von der Welt ausging, um zur Erkenntniss Gottes zu gelangen. Und hiermit begann die zweite Periode seines Philosophirens, welche Uebinger die „exacte" nennt. Angebahnt wurde dieselbe i. J. 1450 durch das Gespräch über „die Weisheit", entfaltet 1460 durch die Abhandlung über „das wirkliche Können" (De possest), kritisch geprüft 1463 durch die Schrift über „das Suchen nach Weisheit" und vollendet durch den Dialog über „die Krone der Erkenntniss".

Auf diesem neuen Standpunkt betrachtet Cusanus Gott als das absolute Können, die absolute Wirklichkeit und deren Verbindung: das wirkliche Können (possest) und schliesslich ganz einfach als das Können schlechthin (posse ipsum), dessen „Erscheinung" die Welt ist. Diesen Begriff hält Cusanus für den verständlichsten und fasslichsten, der geeignet sei, alle bezügliche Meinungsverschiedenheit zu vereinbaren. Und hierin bekundet sich ein weiterer Charakterzug seiner Denk- und Gesinnungsart. Wie nämlich bei allen wahrhaft bedeutenden und edlen Geistern das Streben nach Versöhnung widerstreitender Anschauungen und Richtungen vorwaltet, so offenbart sich ein Gleiches auch bei diesem deutschen Cardinal als eine beachtenswerthe Eigenthümlichkeit, und zwar sowohl auf praktischem als theoretischem Gebiete. Schon i. J. 1433 wirkte er für die allgemeine „Einigung" in kirchlichen und politischen Dingen (De

concordantia catholica), dann erhob er 1453 seine Stimme für den „Frieden und die Einigung im Glauben“ (De pace seu concordantia fidei) und am Abende seines reichen Lebens 1463 tritt er auch für die Einigung in der Wissenschaft ein. Man könnte ihn deshalb mit Recht den Leibniz des 15. Jahrhunderts nennen, mit dem er auch in anderer Beziehung viel Aehnlichkeit hat, wie beispielsweise in der Universalität des Wissens, in der Vorliebe für die Mathematik und in der Betonung der Individualität.

Uebinger gebührt das Verdienst, durch seine ebenso sachkundige als klare genetische Darlegung der Cusanischen Gotteslehre gar manche schiefe Auffassungen derselben seitens Anderer berichtigt und neues Licht über den Gedankengang dieses Philosophen verbreitet zu haben.

Würzburg-Oberdürrbach. **Dr. Engelb. Lor. Fischer.**

La logique de l' absolu une loi de l'esprit humain et sa portée philosophique par Edmond Braun. Paris, Perrin & Co. 1887. XII °. XIV, 198 p.

Der Verfasser dieses klar geschriebenen Buches, ein Elsässer Geistlicher, hat sich die dankenswerthe Aufgabe gestellt, an der Hand der Geschichte der Philosophie aller Völker und Zeiten den Nachweis zu erbringen, dass der menschlichen Vernunft von Natur aus ein unausrottbarer Trieb eingepflanzt sei, ihre Gedankenreihen überall da, wo Verhältnisse der Abhängigkeit und Bedingtheit walten, durch Setzung eines Absoluten, Unabhängigen, Unbedingten krönend abzuschliessen. Mit der „Logik des Relativen“ allein kommt Niemand aus; nur oberflächliche Gedankenlosigkeit oder unwissenschaftliche Selbstgenügsamkeit kann auf die „Logik des Absoluten“, die da ein angeborenes Erbe und immanentes Gesetz des Menschengeistes bildet, freiwilligen Verzicht leisten. Leider ist die Zahl Derer, welche den Relativismus als Devise auf ihre Fahne geschrieben haben, namentlich in unserem skeptisch angehauchten Zeitalter gross. Die einflussreiche Schule des besonders in Frankreich seit A. Comte und Littré stark vertretenen sog. „Positivismus“, ferner die zahlreichen Anhänger des „Agnosticismus“ und „Empirismus“ in England, endlich die Vertreter des „Kriticismus“ und „Neokantianismus“ in Deutschland — sie alle huldigen mehr oder weniger dem Princip des Relativismus, das unter den mannigfachsten Vorwänden die Aussichtslosigkeit aller über das Empirische hinausstrebenden Forschung bis zur Ermüdung behauptet und absichtlich bei den „Erscheinungen“ stehen bleibt, da diese allein sich unserem Denken unmittelbar kund thun, während die Dinge ihr „Ansichsein“, ihr Wesen eifersüchtig

vor unseren profanen Blicken geheimhalten. Kein Wunder, dass solche Forschung vor allem der Metaphysik sowie der „alten ausgelebten Ontologie" den Tod geschworen und neben der Analyse und Induction kaum andere Gedankenmittel zulässt.

So hat sich thatsächlich der Gegensatz von ehedem: „Entweder Theist oder Atheist — entweder Spiritualist oder Materialist", als wäre er noch nicht schneidend genug ausgefallen, heutzutage auf die viel umfassendere und radicalere Alternative zugespitzt: „Entweder Absolutist (im weiteren Sinne) oder Relativist." Seinen schärfsten und sprechendsten Ausdruck hat der Relativismus sonder Zweifel in dem auf englischem und französichem Boden üppig gedeihenden Positivismus gefunden, welcher mit der Analyse und Bearbeitung der von der inneren und äusseren Erfahrung gelieferten empirischen Daten sich rückhaltlos zufrieden gibt und alles Uebersinnliche und Transscendente — heisse dieses nun Gott oder Seele oder Lebenskraft oder sonst wie immer — entweder resignirt dahingestellt sein lässt oder für leeren Schein erklärt. Während die attische Philosophie sowie die mittelalterliche Scholastik — diese beiden höchsten Geistesblüthen vorzeitlichen Denkens — jenseits der Erscheinungen und Wirkungen, als eines Bedingten und Abhängigen, emsig nach den Gründen und Ursachen forschten und erst beim Absoluten angelangt ihr intellectuelles Bedürfniss befriedigt fühlten: müssen wir von einem Hamilton sehen, wie er sogar unserm Kant, welcher doch gründlich genug mit allem „Transscendenten" aufgeräumt hatte, den Vorwurf machte, es sei ihm noch nicht gelungen, „das Gespenst des Absoluten zu beschwören." Freilich insofern nicht ganz mit Unrecht, als der Königsberger Philosoph trotz seines Kriticismus das fatale „Ding an sich", welches als das absolut Unerkennbare recht eigentlich wie ein Gespenst hinter den „Coulissen der Erscheinungen" lauerte, als einen incommensurablen Rest, der im Denken nicht aufging, zurückgelassen hatte; dieser Bodensatz erkenntnisskritischer Analyse schmeckte allerdings noch stark nach dem „Absoluten." Was dem Meister nicht glücken wollte, das suchten seine Epigonen — die Fichte, Schelling und Hegel — um so gründlicher nachzuholen; nur wollte die Ironie des Schicksals, dass sie den Karren der Philosophie noch tiefer in den Schlamm unbeschränkter Absolutheit hineinfuhren. Nur ein starker Ruck war im Stande, denselben auf den Boden des Realismus zurückzubringen; aber die dabei verwendete Stosskraft war so mächtig, dass man nach dem Erfahrungssatz: „Les extrêmes se touchent" ins Gegenteil verfiel und im diametral gegenüber liegenden Sumpfe des deutschen Materialismus (Büchner, Moleschott, Czolbe etc.), welcher übrigens zum französischen Potitivismus und englischen Empirismus ein porträtgetreues Gegenstück bildet, sich allen Kopfzerbrechens über Fragen nach dem Transscendenten und Absoluten glücklich überhoben glaubte.

Bei der Vieldeutigkeit des Wortes: „absolut" hat Verf. weise daran gethan, vor Beginn seines Ansturms auf den Relativismus in seinen verschiedenen Erscheinungsformen genau den Sinn festzustellen und gegen verwandte zu begrenzen, den man mit diesem Ausdruck zu verbinden hat. „Absolut" im weiteren Sinne ist ihm, wie schon die Etymologie nahelegt, alles das, was abgelöst (absolutum, ἀπόλυτον), entbunden, also unabhängig erscheint oder mit seinen Worten: „ce qui est indépendant ou sans dépendance" (p. 17). Demgemäss wird das „Relative" dasjenige sein, was irgendwie gebunden, bezogen, abhängig erscheint. Aus dieser allgemeineren Fassung erhellt schon, dass der Begriff des Absoluten, wo er dem Relativen als Gegensatz gegenübersteht, sich nicht mit dem Begriffe des Unendlich-Vollkommenen, also Gottes, deckt. Der Begriff des Absoluten, wie er dem Verf. vorschwebt, greift viel weiter: es muss nach ihm so viele „Absolute" geben, als es Classen von Unabhängigkeiten in den verschiedenen Seinsgattungen gibt. Der Dreigliederung Gott, Mensch, Welt entsprechend unterscheidet er zunächst ein dreifaches Absolutes: das theologische, psychologische und (kosmologisch-) objective, von denen das an zweiter Stelle angeführte insofern einer weiteren Gliederung fähig ist, als die Thätigkeiten der Seele auf zwei Grundvermögen: Verstand (das noologische Absolute) und Willen (das moralische Absolute) zurückweisen und ausserdem der Verstand wiederum entweder auf die ersten methaphysischen Principien (das ontologische Absolute) oder auf die obersten Denkgesetze und Denkregeln (das logische Absolute) hinführt. Wir lassen es dahingestellt sein, ob diese Tafel in allen Einzelheiten, wie sie durch noch feinere Unterabtheilungen gewonnen sind, den Gesetzen der logischen Division in jeder Hinsicht entspricht; ihren methodologischen Werth behält sie auf alle Fälle darum, weil den einzelnen Gliedern der absolutistischen Nomenclatur ebenso viele Gegenglieder des Relativismus antithetisch gegenüberstehen, so z. B. dem theologischen Absoluten (Theodicee) der Herbert Spencer'sche Begriff des „Unknowable" (Agnosticismus), dem psychologischen Absoluten (Seelensubstanz) der Begriff blosser Seelenphänomene (Associationismus), dem ontologischen Absoluten der Kant'sche Begriff des „Phänomenon", dem logischen Absoluten (syllogistisches, widerspruchsfreies Denken) der Stuart Mill'sche Satz vom Unwerth des Syllogismus und die Hegel'sche Lehre von der Vereinbarkeit der Widersprüche (Sein + Nichtsein = Werden) u. s. w.

Wie schon am Eingang angedeutet, tritt Verf. dem Relativismus nicht mit philosophischen, sondern philosophiegeschichtlichen Waffen entgegen (p. 53—117). Aus der orientalischen, hellenischen, alexandrinischen, patristischen, scholastischen und besonders eingehend aus der neuesten Philosophie (p. 85 suiv.) weist er in schlagenden kurzen Charakteristiken

den unumstösslichen Satz nach, dass die menschliche Vernunft immer und überall nach dem Absoluten in seinen verschiedenen Gestalten auf der Suche war, dass die gesammte Menschheit von metaphysischen und religiösen Instincten durchwaltet ward und noch wird, die ebenso unausrottbar und natürlich sind wie das physische Bedürfniss der Athmung oder Ernährung (Cf. p. XII; p. 49). Zwar hat auch der Relativismus diesem Bedürfniss insoweit Rechnung getragen, als er die transscendenten Fragen nach dem Ursprung und Ziel der Welt, der Organismen, des Menschen aus seinen eigenen Mitteln (Laplace'sche Theorie, Darwinismus, Affentheorie) beantworten, also die Metaphysik durch die Naturwissenschaften ersetzen zu können vermeinte. Vergebliche Liebesmühe! Ihre eigenen Vertreter und zwar solche erster Grösse, wie Berthelot, Littré, Pasteur, Dubois-Reymond, Virchow, Tyndall etc., erklären ausdrücklich, dass eine naturwissenschaftliche Lösung transscendenter Probleme nicht zu erwarten sei (p. 119 suiv.). Ignoramus et Ignorabimus!

Die fleissige, anregende, klare Schrift weckt in uns das Verlangen, dem Verf. auf philosophischem Felde bald wieder zu begegnen.

Fulda. **Jos. Pohle.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] Zeitschrift für exakte Philosophie im Sinne des neueren philos. Realismus. Begründet von Allihn und Ziller, herausgegeben von Otto Flügel. Langensalza, H. Beyer & Söhne. Bd. XVI., Heft 1 und 2., 1888.

G. Glöckner, Der Gottesbegriff bei Leibniz S. 1—65. Die widersprechenden Ansichten über Leibniz, der bald für einen Deisten und Aufgeklärten, bald für einen Obscuranten und Reactionär, bald für einen Pantheisten und Semi-Spinozisten ausgegeben wird, wurzeln in seiner Vielseitigkeit, in Folge deren er bei Cartesianern wie Scholastikern Keime der Wahrheit entdeckte. Den Mittelpunkt der ganzen Leibniz'schen Philosophie bildet sein Gottesbegriff, den er selbst als Quelle und Princip aller Wissenschaft bezeichnet. Vielfach besteht nun aber die Ueberzeugung, dass dieser Gottesbegriff mit der charakteristischen Monadenlehre Leibnizens in Widerstreit gerathe. Der Erörterung dieses Zusammenhangs gilt vorliegender mehr philosophiegeschichtlicher als kritischer Versuch. Thatsache ist zunächst, dass Leibniz gegen den Spinozismus die Ausserweltlichkeit und Freiheit eines Schöpfers mit Energie festgehalten hat. Da indessen auf Grund der „Monadenlehre" und des „Continuitätsgesetzes" der Unterschied Gottes von der Welt nur auf dessen Unendlichkeit beruht (Deus = actus purissimus = infinitum), der Unterschied zwischen Endlich und Unendlich aber bei Leibniz kein qualitativer, sondern nur gradueller zu sein scheint, so hätte Leibniz thatsächlich den Pantheismus nicht überwunden. Zwar vertheidigt Verf. ihn gegen den weiteren Vorwurf des Deismus, meint aber, er halte sich stillschweigend die Thüre zum Pantheismus offen, wenn auch nicht gerade zu der besonderen Form des Pantheismus Spinoza's, dessen Substanzbegriff er ausdrücklich verwarf. Weitere Schwierigkeiten in der Leibniz'schen Gotteslehre, insofern sie auf monadologischer Grundlage ruht, sind dessen Auffassung Gottes als einer (Ur-) Monade, sowie seine Anschauung von der göttlichen Immensität und Allgegenwart. — **C. S. Cornelius, Ueber intensive Grössen S. 65—83.** Wie die Zahlen, so können auch die „intensiven Grössen" als einheitliche Zusammenfassungen eines gleichartigen Mannigfaltigen aufgefasst werden, nämlich als erwachsen aus einem bestimmten Grade durch eine stetige Stufenreihe niedrigerer bis zu einem bestimmten höheren Grad. Im

Kreise äusserer Erfahrung ist z. B. die Geschwindigkeit (als Intensität der Bewegung) eine solche Grösse, im Kreise innerer Erfahrung vor Allem die Empfindung, nicht zu reden von den Gradunterschieden in Lust und Unlust, in Begehrungen und Gefühlen, in Leidenschaften und Affekten, in klarer Auffassung der Begriffe etc. Unsere seelischen Zustände, weil mit quantitativen Bestimmungen behaftet, sind also einer mathematischen Messbarkeit an sich fähig, und hiemit ist die sog. „mathematische Psychologie" Herbarts principiell gerechtfertigt. In derselben Linie bewegen sich die psychophysischen Arbeiten Fechners u. A. über die functionelle Beziehung zwischen Reiz und Empfindung. Zwar ist die Fechner'sche Maassformel, wonach die Empfindungsstärke proportional dem Logarithmus der Reizstärke geht, neuestens von Elsas (Ueber die Psychophysik. Marburg 1886) und Wernicke (Philos. Monatshefte Bd. XXIII, S. 165 ff.) theils beanstandet, theils anders formulirt worden; es ist indess klar, dass mit diesen Ausstellungen die Berechtigung der Psychophysik als solcher nicht umgestossen wird. Auf Grund seiner Schrift (Abhandlung z. Naturw. u. Psychol. Langensalza 1887) präcisirt Verf. seine Ansicht dahin, dass sowohl Reiz als Empfindung intensive Grössen und darum mathematischer Behandlung mit Bezug auf ihren Causalnexus fähig sind. Die nähere Begründung ruht auf Herbart'schen Grundsätzen. — **A. Krauss, Fühlen und Empfinden S. 129—162.** Ein Versuch, beiden Ausdrucksformen ihre gegenseitige Stellung im Reiche der Begriffe anzuweisen. Noch bei Göthe waren „Fühlen" und „Empfinden" synonyme Begriffe. Erst Nahlowsky führte die Unterscheidung ein, wonach das Wort „Gefühl" für seelische, das Wort „Empfindung" für rein sinnliche Empfindungen stehen sollte. Aber nicht nur die Umgangssprache (vergl. „Empfindelei", „Empfindlichkeit"), auch der Sprachgebrauch der Classiker (Lessing, Schiller, Göthe) steht mit dieser Neuerung in Widerspruch. Unter Herbeiziehung psychologischer Momente und des herrschenden Sprachgebrauchs zergliedert Verf. die Gefühle und Empfindungen nach den inneren und äusseren Bedingungen ihres Entstehens bis ins Einzelste und bestimmt ihr gegenseitiges Verhältniss zuletzt also: Jede Gemüthserregung, die den intellectuellen Process des Vorstellens (Wahrnehmung und Erkenntniss) begleitet, gleichviel ob sie angenehm oder unangenehm sei, heisst Empfindung; jede stärkere Erregung aber, die zu unserer Interessensphäre in engerer und dauernderer Beziehung steht, heisst Gefühl. Von der Empfindung verschieden ist also die Sinnesempfindung, die Nahlowsky im Auge hatte und die nichts Anderes ist als ein zum Bewusstsein gelangter physiologischer Effekt der centripetal gereizten Nerven. — **Chr. Thilo, Ueber den Thomismus der heutigen römisch-katholischen Philosophen S. 162—190.** Eine Beurtheilung der Arbeit Glossners: „Ueber die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule vom Princip der Individuation" (Jahrb. f. Philos. u. specul. Theol. I. Bd.) und im Anschluss daran Kritik der thomistischen Philosophie überhaupt. Verf. erblickt u. A. im Aristotelischen Begriff des Urstoffs einen flagranten Widerspruch, einen „Unbegriff", auf den die katholischen Philosophen durch die Encyclica Leo's XIII. allerdings „festgenagelt" seien. Der Lehre vom Seinsbegriff, Individuationsprincip, intellectus agens etc. werden Widersprüche und Unklarheiten vorgerückt, der „gemässigte Realismus" des hl. Thomas des Selbstwiderspruchs geziehen. Es sei zu beklagen, dass die katholischen Philosophen unter dem Zwang einer fremden

Autorität „genöthigt sind, an jenen unzulänglichen Anfängen der (Aristotelischen) Philosophie festzuhalten und ihren ehrenwerthen Fleiss und Scharfsinn an der Vertheidigung derselben zu verschwenden“ (Zur Würdigung eines Theiles dieser Anklagen vergl. diese Zeitschrift Bd. I. S. 1–23).

2] Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. Herausgegeben von E. Commer. Paderborn u. Münster, F. Schöningh. Bd. II, Heft 3 u. 4 (1887); Bd. III, Heft 1 u. 2 (1888).

Fr. Schmid, Die philos. Lehre von der Unterscheidung Bd. II. S. 351–412. In dieser Fortsetzung (Vergl. Philos. Jahrbuch I. 100) tritt Verf. ein für den realen Unterschied zwischen Substanz und dem an ihr haftenden Accidenz. Er verwirft die Unterscheidung des Suarez zwischen Accidenzien und „modi sine realitale propria“, da die sog. modi reales den Charakter wahrhafter, von der Substanz verschiedener Accidenzien haben. Nach Erörterung der Kriterien realer Unterschiede wird die sog. „distinctio formalis“ der Scotisten sowie die sog. „distinctio virtualis“ einiger Thomisten, welche beide zwischen der rein logischen und realen Unterscheidung in der Mitte liegen sollen, verworfen. — **Otten, Die Leidenschaften II. S. 413–443; S. 559–587.** Eine treffliche Darstellung und Begründung der scholastischen Affektenlehre nach den Grundsätzen des hl. Thomas. Eintheilung der Leidenschaften nach ihrer concupisciblen und irasciblen Seite (Conf. 1–2, qu. 23. art. 4). Die Einwendungen der neueren Gefühlstheorie (Beneke, Nahlowsky, Hagemann) werden zurückgewiesen und das zutreffende Schlussurtheil gefällt: „Die Lehre der Scholastik zeichnet sich aus durch Klarheit, durch scharfe Begriffe und eine Alles durchdringende Einheit“ (S. 587). — **G. Feldner, Das Verhältniss der Wesenheit zu dem Dasein in den geschaffenen Dingen nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin Bd. III. S. 1–31; S. 131–145.** Diese gründliche Untersuchung legt dar, dass der hl. Thomas einen realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in den Geschöpfen gelehrt habe. — **G. Grupp, Zur Geschichte des Conflicts zwischen Glauben und Denken und seiner Lösungsversuche II. S. 539–558; III. S. 87–103; S. 198–218.** In der mehr dem heidnischen als christlichen Gedanken zugewandten Renaissancebewegung (XV. u. XVI. Jhdt.), welche eine lebendig pragmatische Schilderung erfährt, werden die ersten Keime zu einem Conflict zwischen Glauben und Wissen aufgewiesen. Thatsächlich war ein Kampf des Neuheidenthums gegen das Christenthum entbrannt. Justus Lipsius (1547–1606) suchte den heidnischen Stoicismus, Gassendi (1592 bis 1655) den Epikuräismus mit dem Christenthum zu versöhnen; natürlich vergebens. Ernstere Verwickelungen zeitigte das Erwachen der Naturforschung, insbesondere das Auftreten Galilei's und Giordano Bruno's. Durch eine schärfere Sonderung des Natürlichen vom Uebernatürlichen, des Werkes Gottes (Natur) vom Worte Gottes (Bibel), suchte nicht ohne Erfolg Baco von Verulam den heftigen Streit zu schlichten, während die Franzosen, überwältigt von der erdrückenden Fülle der Einzelwissenschaften, sich rückhaltlos dem Skepticismus in die Arme warfen, dessen Marksteine bezeichnet sind durch die Namen: Montaigne, Charron, Le Vayer, Pascal u. Huet. Förmlich zur Methode hat Cartesius den Zweifel erhoben. Verzweifelte Lösungsversuche dieser Zerfahrenheit gegenüber waren der Ontologismus Malebranche's und der Pan-

theismus Spinoza's. — **M. Glossner, Die philos. Reformversuche des Nicolaus Cusanus u. Marius Nizolius III. S. 32—50; S. 219—234.** Als typische Vorläufer der neuzeitlichen Philosophie stehen an der Schwelle zur neueren Philosophie der Theosoph Nicolaus von Cusa († 1464) und der Empirist Marius Nizolius († 1576). Trotz ihrer Gegensätzlichkeit zu einander, huldigen Beide dem gemeinschaftlichen Bestreben, die scholastische Philosophie durch eine neue anschaulichere Wissenschaft zu ersetzen. Der Cusaner setzt an Stelle der von den Scholastikern gelehrten abstractiven Gotteserkenntniss eine falsche intuitive, während Nizolius im sinnlich Wahrnehmbaren als dem allein Anschaulichen alle Wahrheit und Gewissheit sucht. Der Cusaner griff nach Standpunkt, Princip und Methode im Grunde nur auf das All-Eine der Eleaten zurück und blieb darum nothwendig im Pantheismus stecken. Insofern lieferte er aber einen indirecten Beweis für die Richtigkeit der Scholastik, welche vom Boden der Erfahrung aus vermöge des Causalitätsprincips sich zur Erkenntniss (nicht Anschauung) des Uebersinnlichen u. Gottes erhebt. Verf. betont treffend den inneren Zusammenhang zwischen der peripatetischen Erkenntnisstheorie u. Metaphysik, die miteinander stehen und fallen: jede Abweichung vom System hat noch immer zu einer Umbildung der Erkenntnisstheorie, jede Abweichung von der Erkenntnisstheorie aber zu einer Andersgestaltung der Metaphysik geführt. Nur die peripatetisch-scholastische Philosophie nimmt die beide Extreme versöhnende Mitte ein zwischen Ontologismus (Theosophismus) u. Empirismus (Materialismus). — **F. X. Pfeifer, Die Lehre von der Seele als Wesensform III. S. 51—67; S. 162—181.** Fortsetzung u. Schluss des schon früher gerühmten Versuchs (Philos. Jahrbuch I, 100), die scholastische Lehre von der Seele als Wesensform des Leibes vom Standpunkt der Kunst u. Aesthetik zu beleuchten. — **O. Grilinberger, Studien zur Philosophie der patristischen Zeit III. S. 104—118; S. 146—161.** Eine Widerlegung der Inaugural-Dissertation von R. Kühne (Der Octavius des Min. Felix, eine heidnisch-philos. Auffassung vom Christenthum. Leipz. 1882). Wohl finden sich im Octavius Anklänge an die Stoa (z. B. XVI, 5; XVII, 1—4 u. ö.); aber der Versuch, den Minucius Felix zum Heiden zu stempeln, ist nach der eingehenden Beweisführung des Verf. vollständig missglückt. — **J. Brockhoff, Die Lehre des hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes III. S. 182—197.**

3] Zeitschrift für Völkerpsychologie u. Sprachwissenschaft. Herausgeg. von M. Lazarus u. H. Steinthal. Leipzig, W. Friedrich. Bd. XVIII: (4 Hefte) 1888.

C. Haberland, Gebräuche u. Aberglauben beim Essen S. 1—59; S. 128—170; S. 255—284; S. 357—394. Eine mit erstaunlichem Bienenfleiss aus allen Ländern u. Nationen aufgelesene Sammlung der für die Beurtheilung der Volkspsyche bedeutungsvollen Sitten u. Gebräuche, die sich auf das Essen beziehen. Mehr als ein nach gewissen Gesichtspunkten gesichtetes Material haben wir indessen nicht vor uns; dasselbe harrt noch der psychologischen Verwerthung u. Durcharbeitung. Ausser den vielgestaltigen Essbräuchen werden u. A. berührt die verschiedenen Ansichten über die sittliche und religiöse Bedeutung der Speise, über Völlerei und Fasten, über das Zusammenessen mit Andersglaubigen und Frauen etc. — **J. Krohn, Die Entstehung der einheit-**

lichen Epen im Allgemeinen S. 59—68. Die Ansicht Steinthals, dass auch die einheitlichen Epen im Grunde nur Volkslieder sind u. ihr Fortleben im Volksmunde auf Grund der Natur des Volksliedes fristen, wird in origineller Weise an der Hand des finnischen Kalevala-Epos theils bestätigt, theils berichtigt. Verf. zeigt gegen Steinthal, dass auch die Kelevala aus bestimmten, streng abgetheilten Liedern bestehen u. sich aus „kleinen Liedern" theils durch episodische Erweiterungen, theils durch Verschmelzung je zweier isolirter Lieder nach und nach zu einem einheitlichen Epos ausgestaltet haben. Als gestaltende Kräfte wirkten bei den finnischen Rhapsoden ausser dem Gedächtniss unbewusst mit ein fast mechanischer Assimilationstrieb (z. B. das Lied vom Päivölä-Gastmahl eignete sich nach und nach Züge aus skandinavischen u. russischen Gastmahlsliedern an) sowie ein unbewusster logischer Fortsetzungstrieb (z. B. das Vorkommen des Vogels in der urfinnischen Schöpfungssage trieb zur Entlehnung des Welt-Eies aus der littauischen Sage). Damit ist freilich nicht ausgeschlossen, dass zuletzt doch die auswählende, ordnende und zusammenfügende Hand des Diaskenasten erforderlich ist; diese abschliessende Arbeit leistete der berühmte Finne Lönnrot. — **J. Goldziher, Arabische Beiträge zur Volksetymologie S. 69—82.** Bekanntlich lässt der Volksmund unverstandenen Fremdwörtern, namentlich aber Ortsnamen, eine sprachliche Ableitung nach eigener, dem ungebildeten Fassungsvermögen entsprechenderer u. näherliegender Auffassung zu Theil werden (z. B. Kreuzer, ungar. Krajczár, türkisch Kara hisâr = „schwarze Burg"; aus Sandschak bei Tunis machten die Franzosen rundweg St. Jacques) u. bekräftigt die neue Etymologie nicht selten durch jene Art von Volkslegenden, die Max Müller (Essays III. 1. 273) treffend „Wortspielmythen" genannt hat. Reiche Belege für diese eigenartige Volksetymologie bringt Verf. aus der arabischen Sprache. — **R. von Sowa, Die Mundart der ostpreussischen Zigeuner S. 82—93. — Fr. Krejci, Der Spiritismus als sociale Erscheinung S. 113—127.** Eine völkerpsychologische Studie über den Spiritismus. Warum findet dieser so grosse Verbreitung in der Gesellschaft? Antwort: 1) weil er den Contrast, resp. Widerspruch (sic) zwischen Religion u. Wissenschaft in etwa ausgleicht; 2) weil er, mit einem Fusse auf dem Boden der Religion, mit dem andern auf dem der Wissenschaft stehend, die Vortheile beider in sich vereinigt; 3) weil er ein naturgemässes, sociales Phänomen darstellt, insofern die abschreckenden Erscheinungen der Irreligiosität, der Selbstmorde, der moralischen Verkommenheit u. der Psychose (Verrücktheit) zu einem positiven Glaubensbekenntniss hindrängen, als welches sich der Spiritismus ausgibt. — **L. Tobler, Ueber sagenhafte Völker des Alterthums u. Mittelalters S. 225—254. — H. Baynes, Die indo-chinesische Philologie S. 284—299.** Während nach Schlegel Stoff u. Form im Chinesischen getrennt beharren sollen, meinen Humboldt u. Bopp, das Chinesische sei ohne alle Form, Grammatik u. Organismus. Beide Ansichten verkennen das allgemeine Entwickelungsgesetz aller Sprachen. Ein neues organisches u. sehr fruchtbares Forschungssystem hat Prof. Terrien de la Couperie neuestens in die Sinologie eingeführt, wenn er auf die hohe Bedeutung der Verwandtschaft des Wörterbuchs u. der Ideologie verschiedener Völker hinwies. Er stellt die gewöhnliche Ansicht der arischen Schule in Abrede, dass die Grammatiken stets unvermischt beharren u. dass in den Wurzeln stets die Anfänge einer Sprache liegen.

statt ihre Ergebnisse. Die Sprachwurzelbildung ist die unbewusste Wirkung des nach Zeichen allgemeiner Verständigung strebenden Geistes, weshalb die wurzelbildende Periode einer lebenden Sprache eigentlich niemals aufhört: die wirkenden Ursachen von ehedem dauern auch heute noch fort. Mit Unrecht werden von Manchen die Sprachen von Tibet, Birma, Pegu, Siam, Annam u. China als lebende Exemplare der Ursprache einsilbiger Wurzeln hingestellt; einen solchen Monosyllabismus hat es nie gegeben. Man muss einen dreifachen Monosyllabismus der Sprachen unterscheiden: 1) der Verwitterung; 2) der Aussprache; 3) der Schrift. Einsilbigkeit der Verwitterung entsteht durch das Zusammenfliessen der ursprünglich geschiedenen Stoff- u. Formwörter; in einem solchen Verwitterungsprozess ist u. A. auch das Englische begriffen. Auch die Sprachen Südostasiens wurden vielfach durch Verwitterung zertrümmert, wobei einestheils die Fähigkeit zur Erzeugung von allgemeinen Ideen, anderentheils die Faulheit der Sprachorgane mitwirkte, u. zwar bald in gleicher, bald in entgegengesetzter Richtung. Die Grammatik zeigt innere und äussere Entwickelung: innere, wenn sie sich innerhalb ihres eigenen Princips entfaltet; äussere, wenn sie mit einer fremden Grammatik sich vermischt. Die Idiome sind nach verschiedenen Denkweisen (Ideologien) aufgebaut, die sich in der verschiedenen Wortstellung u. Begriffsreihenfolge (Subject, Object, Verbum etc.) aussprechen: man unterscheidet die directe (logische) u. indirecte (inverse) Wortstellung. Stossen beide Denkweisen in einer Sprache aufeinander, so stellt sich sofort Entwickelung, Mischung, Aenderung der Grammatik ein; die Ideologie wird eine hybride. In der Regel besitzen die langköpfigen Stämme eine directe, die kurzköpfigen eine inverse Wortstellung oder Ideologie. Auch die Zweige der chinesischen Sprachkette sind theils hybrid, theils hybridisirt. — In ethnologischer Beziehung hat die indo-chinesische Philologie das wichtige Ergebniss geliefert, dass die merkwürdige Cultur China's aus Babylonien u. Syrien stammt, dass die sog. „chinesische Liste der Könige" auf das babylonische Kanon sich stützt u. die erste Dynastie der 86 von Berosus erwähnten Könige wiederherstellt. Die Dauer des ganzen chinesischen Kanons ist auf 44 Jahrhunderte v. Chr. gerechnet worden, die frühere Dynastie dagegen auf 600 Jahre, woraus sich etwa 3800 v. Chr. für Sen-Nun-Sargon ergäbe. Ausser der Aehnlichkeit von Namen und Thatsachen zwischen chinesischer Sage u. babylonischer Geschichte erhalten wir zwei grosse Synchronismen: Ku Nak K'un-te = Kudur Nak-K'unte um 2300 v. Chr. u. Sen-Nun = Sargon um 3800 v. Chr. — **W. Schwartz, Zwei Hexengeschichten S. 395—419.** Der Hexenglaube beruht nicht, wie J. Grimm annahm, auf dem Glauben an Zauberkünste, sondern auf einem allgemeinen indogermanischen Volksglauben, worin sich die primitivsten Vorstellungen von in Wind u. Wolken ihr Unwesen treibenden Geistern verkörpert haben. An zwei typischen Hexengeschichten, die Verf. in Friedrichsrode erzählt bekam, wird diese Ansicht unter gelehrten Excursen auf das Gebiet der germanischen u. hellenischen Mythologie erläutert u. erhärtet. — **R. Jensen, Ausruf, Frage u. Verneinung in den semitischen Sprachen S. 419—430. — H. Steinthal, „Hört ihr Himmel, merk' auf Erde" S. 431—450.** Verf. untersucht, was sich der Schöpfer dieses prophetischen Anrufes wohl dabei gedacht habe. —

4] Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy. Edited by George Croom Robertson. London, Williams u. Norgate. Vol. XIII (4 Hefte) 1888.

F. H. Bradley, On pleasure, pain, desire and volition p. 1—36. Bestimmung des Wesens u. gegenseitigen Verhältnisses von Lust, Unlust, Verlangen u. Wollen streng innerhalb der Grenzen empirischer Psychologie. Mit Leslie Stephen (Science of Ethics p. 51) definirt Verf. die Lust als einen (seelischen) „Gleichgewichtszustand mit der Tendenz zu beharren", die Unlust aber als einen „Spannungszustand mit der Tendenz sich zu ändern." Das Verlangen (Sehnsucht) ist „ein Conflicts- und Spannungszustand". Es steht aber für den Verf. noch in Frage, ob der Begriff des „Verlangens" schon realisirt sei, wenn u. so oft eine Vorstellung von einem (nicht vorhandenen) Seelenzustand in unser Bewusstsein tritt, der von (augenblicklichen) Hemmungen hintangehalten zur Realität zu werden strebt; er macht vielmehr gegen Drobisch u. Volkmann geltend, dass für das Wesen des Verlangens die Begleiterscheinungen von Lust u. Unlust unentbehrlich seien. Es gibt Vorstellungen von unserer eigenen Zukunft in uns, die unter Hemmungen ins Bewusstsein zu kommen suchen — u. doch kein Verlangen sind. Zu einem solchen sind also drei Momente erforderlich: 1) eine im Conflict mit der Wirklichkeit begriffene Vorstellung; 2) Lust an dieser Vorstellung; 3) Unlust an der vorhandenen Wirklichkeit. Wollen endlich ist zu definiren als „die Selbstverwirklichung einer Vorstellung ihrem Inhalte nach." Vom Denken unterscheidet sich das Wollen nicht wesentlich, weswegen auch kein eigenes (Willens-) Vermögen zu postuliren ist; beide sind lediglich Wirkungen allgemeiner Gesetze u. Bedingungen. Die ideale Durchführung (Auswirkung) einer Vorstellung heisst „Denken", die Uebersetzung eines Vorstellungsinhalts ins Dasein heisst „Wollen". Wie kann aber eine Vorstellung ihre eigene Existenz wirken? Antwort: Durch Contiguität sowohl, als durch Verschmelzung (Blending). Verf. polemisirt gegen die Theorie Bains, dass alles Wollen seinem Wesen nach selbstsüchtig u. uneigennütziges Wollen ein Unding sei, u. verwahrt sich gegen die Folgerung, als wenn seine Psychologie ethisch auf Hedonismus (Lustlehre) hinauslaufen müsse. — **James Mc Keen Cattell, The psychological Laboratory at Leipsic p. 37—51.** Eine summarische Uebersicht der psychologischen Arbeiten des Wundt'schen Laboratoriums in Leipzig seit 1879. Vgl. Philos. Jahrbuch I. 101—105. — **Th. Whittaker, Individualism and state-action p. 52—62.** „Individualismus" im philosophischen Sinne ist jenes System, das Gesellschaft u. Staat aus einer freien Vereinigung u. Organisation ursprünglich isolirter Individuen hervorwachsen lässt; im politischen Sinne ist es jenes System, dessen Ideal völlige Unabhängigkeit des Individuums von einer äusseren Auctorität ist unter der Erwartung, dass der sociale Organismus von Innen heraus sich selber regiere. John Stuart Mill vertheidigte, A. Comte bekämpfte den Individualismus in beider Beziehung. Dass die Lehre von der Staatsgewalt durch diese Theorien beeinflusst wird, leuchtet ein. Nun macht sich aber jetzt in England eine starke Strömung zu Gunsten staatlicher Beschränkungsrechte geltend u. der Satz Aristoteles', Hegels u. A. Comte's, dass der „Staat früher sei als der Mensch", kommt wieder zu Ehren. Verf. sucht nach einer theoretischen Basis

welche die staatliche Befugniss zur Beschränkung individueller u. industrieller Freiheit (z. B. durch eine Schutzzollgesetzgebung) rechtfertige. Vor Allem betont er, dass diese Lehre die persönliche Freiheit nicht schädige, sondern garantire. Denn wie es kein „sociales", sondern nur „individuelles" Bewusstsein und Glück gebe, so müsse der Staatszweck zuletzt gipfeln in der Beglückung der Einzelnen, welche die persönliche Freiheit einschliesst. Nur insofern hat der Einzelne dem Staatswohl sich unterzuordnen, als dieses die nothwendige Bedingung dafür ist, dass es dem Einzelnen wahrhaft wohlergehe. Verf. kritisirt die Staatstheorie Herbert Spencer's u. meint, dass in dieser Theorie so wenig, wie in jeder andern, die Einräumung staatlicher Beschränkungsrechte in Collision gerathen könne mit der Forderung individueller Freiheit. — **D. G. Ritchie, Origin and validity p. 63—79.** Die Verwechselung des Werthes mit dem Ursprung (z. B. Beurtheilung einer Person nach dem Geburtsadel) spielt hinein bis in die wichtigsten Probleme der theoretischen u. praktischen Philosophie. Die Frage nach dem Ursprung unserer Begriffe lässt offenbar diejenige nach dem Werth derselben ganz unberührt; dieses ist Aufgabe der Erkenntnisstheorie, jenes Sache der Psychologie. Ebenso verhält es sich mit den Problemen vom Ursprung und Werth der Religionen. Ferner wird der Werth des Schönen, das Schönheitsideal, nicht erklärt durch den Nachweis, auf welchem Wege wir zu einem ästhetischen Werthurtheil gelangt sind. In der Staatslehre können uns die Phrasen von „natürlichen oder ursprünglichen Menschenrechten", oder vom „socialen Contract" (Rousseau) oder vom „Staate als einem Organismus" (Herbert Spencer) keinen Aufschluss geben über die Grenzen der Staatsgewalt, da Letzteres eine Werthfrage, Ersteres eine blosse Ursprungsfrage ist. — **S. H. Hodgson, On the conditions of a true Philosophy p. 153—187.** Einer eben in Fluss gekommenen philos. Strömung in England, die sich vom englischen Empirismus (Bentham-Mill) ebenso zu emancipiren sucht wie vom deutschen Idealismus, kömmt Verf. mit einer neuen „Methode der subjectiven Analysis" zu Hilfe, die er im Gegensatz zum Empirismus u. Idealismus technisch mit dem kurzen Wort „Experientialismus" bezeichnet. Das Grundprincip lautet: Ordne in der Analyse der Erfahrung die Frage nach dem Wie derjenigen nach dem Was unter. Oder auch: Trage keine Erklärungen, auch nicht solche des sog. „gesunden Menschenverstands" (common sense), in den Erfahrungsinhalt hinein, bevor dieser selbst seinem ganzen ununterschiedenen Bestande nach ermittelt u. zergliedert ist. Näherhin ergibt sich für diese Methode folgende (vierfache) Stufenreihe: 1) Unterscheidung zwischen den subjectiven u. objectiven Seiten der Existenz (an Stelle von „innerer" u. „äusserer" Erfahrung); 2) Analyse der Elemente des Erfahrungsinhalts, welche zur Anerkennung von „objectiven Gedanken" u. „gedachten Objecten" hinführt: Objective Gedanken, die die gedachten Objecte nicht wirklich darzustellen vermöchten, wären eben Ungedanken. 3) Zusammenhang des real Bedingten u. Bedingenden (Order of real conditioning) oder Erledigung der Frage: Welches sind die Bedingungen des Bewusstseins sowie der Objecte des Bewusstseins? 4) Constructive Schlussarbeit (Constructive branch of Philosophy) oder Zusammenfassung der Ergebnisse als Summenzieher der ganzen Gedankenarbeit. — **Sophie Bryant, On the nature and functions of a complete symbolic language p. 187—207.**

Mit Hülfe mathematischer Symbole erfand Boole eine allgemeine Weltsprache (nicht zu verwechseln mit dem „Volapük"), die Dr. Venn weiter ausbildete. Verfasserin untersucht Wesen u. Functionen dieser neuen Sprache u. glaubt, dass sich auf diesem Wege eine allgemeine formale Wissenschaft aufführen lasse, von welcher Logik u. Mathematik nur Specialfälle wären. — **Hastings Rashdall, Dr. Martineau and the theory of vocation p. 208—230.** — **A. F. Shand, The unity of consciousness p. 231—243.** Eine erkenntnisstheoretische Studie über die Einheit des Bewusstseins. Unser Bewusstsein ist, da die Inhalte frei ein- u. austreten, nur mit endlichem Inhalte erfüllt u. darum beschränkt. Die Thatsachen der Wiedererinnerung an gehabte Vorstellungen stossen die Endlichkeit des Bewusstseins nicht um, da ich mir einer ins Gedächtniss zurückgerufenen Vorstellung unter einer anderen Form bewusst bin, als ich es ehemals war. Das Gedächtniss weist darum hinaus auf eine Welt ausser uns u. widerlegt so von Haus aus den Idealismus, der da Welt = Bewusstsein setzt. Die Alleinberechtigung des Dualismus (Realismus) folgt aber auch noch aus unseren Urtheilen über Zukünftiges (noch nicht Seiendes), sowie aus der psychologischen Thatsache des Verlangens nach Dingen, die nicht oder noch nicht existiren, endlich aus den Wahrscheinlichkeitsurtheilen. Im Idealismus liegt allerdings insofern Wahrheit, als nichts ein Object für uns sein kann, ausser durch Vermittlung des Bewusstseins. Hieraus folgt aber nicht, dass nur das wirklich ist, was u. insofern es im Bewusstsein ist. Unsere allgemeinen Urtheile sind wahr, nicht in Folge einer „prästabilirten Harmonie" zwischen Sein u. Denken, auch nicht weil Raum, Zeit u. Kategorien die subjectiven apriorischen Bedingungen einer möglichen Erfahrung sind (Kant), sondern auf Grund ihrer eigenen Nothwendigkeit oder Evidenz. Auch für den Idealisten bleibt der Abgrund zwischen Sein u. Denken unüberbrückt, da der unleugbare Unterschied zwischen endlichem Bewusstsein u. unendlichen Bewusstseinsinhalten auch für ihn eine Thatsache bleibt. Im Grunde ist es das Urtheil, das den Abgrund überschreitet; es ist die Brücke zwischen Bewusstsein (Denken) u. Welt (Sein). — **G. F. Stout, The Herbartian Psychology p. 321—338; p. 473—498.** Eine sorgfältige Darstellung der Herbart'schen Seelenlehre. — **F. Shand, Space and Time p. 339—355.** Inwiefern kommt dem Raum u. der Zeit Realität zu? Raum u. Zeit sind im Bewusstsein nur auf endliche Weise; unendlicher Raum und unendliche Zeit können nicht darein eingehen. Folglich beanspruchen beide eine vom Bewusstsein verschiedene, unabhängige Realität. Verf. polemisirt gegen Kant. — **B. Bosanquet, The philosophical importance of a true theory of Identity p. 356—369.** Das Identitätsprincip darf nicht abstract, tautologisch verstanden werden: „Jedes Ding ist sich selbst gleich: A = A", wie z. B. Hamilton (Logic I. 80) thut; sondern es muss auf die concrete (objective) Identität bezogen werden, die eben darum, weil sie Gleichheit zwischen zwei Dingen ist, noch deren Unterschiede in sich befasst (also eher: A = B). Man kann die inmitten der Identität bestehenden Unterschiede nicht aufheben, ohne die Identität selbst zu zerstören. Identität ist also geradezu „Synthese von Unterschieden". Logisch ist das Urtheil als der getreueste Ausdruck dieser concreten inhaltsvollen Identität anzusehen. Eine falsche Auffassung des kategorischen Urtheils beweist Lotze, wenn er den Satz: „Cäsar überschritt den Rubikon" erklärt durch: „Der den Rubikon überschreitende

Cäsar überschritt den Rubikon." Das ist keine Identität, sondern nichtssagende Tautologie. Auf falscher Fährte befindet sich auch Herbert Spencer, der in der Meinung, dass der Mittelbegriff den Extremen nicht identisch, sondern nur ähnlich sei, frischweg vier Termini in jedem Syllogismus fordert, ferner John Stuart Mill, der das Identitätsprincip als Grundgesetz des Schliessens leugnet, nicht minder endlich Jevons (Principles of science p. 16). Die abstracte Fassung der Identität hat in der Psychologie zur einseitigen Theorie von der Ideenassociation nach dem Doppelgesetz der „Contiguität" u. „Aehnlichkeit" (by similarity and contiguity) geführt, ja hat sogar die Ethik (Sidgwick) u. Staatslehre (H. Spencers) nachtheilig beeinflusst. — **F. H. Bradley, Reality and thought p. 379—382.** Die Realität deckt sich nicht mit dem Denken u. es liegt kein Widerspruch in der Leugnung des Satzes, dass Denken = Welt sei. — **Fr. Winterton, The lesson of Neo-Scholasticism p. 383—404.** Ueber das Wiedererwachen der Scholastik gelegentlich des Erscheinens von F. Harpers „Metaphysics of the School" war man in England nicht wenig erstaunt. Die Gegner der Scholastik erblicken in ihr ein Ungeheuer, ihre Freunde aber einen aus der Asche erstehenden Phönix, dem die Zukunft der Welt gehöre. Beide Auffassungen erscheinen dem Verf. übertrieben. Nach ihm steckt in der Scholastik zwar viel Wahrheit, aber ihre unfruchtbare Methode verurtheilt sie zu ewigem Stillstand. Sie ist darum eher einem Gelähmten zu vergleichen, der unter Krampfanfällen zu verzweifelten Bewegungen sich aufrafft. An der Hand von F. Morawsky's „Filozofia i jej zadanie" gibt er einen historischen Ueberblick über die ganze Bewegung. Er macht der Scholastik den Missbrauch des Auctoritätsprincips zum Vorwurf, findet dies aber aus manchen Gründen entschuldbar, so z. B. wegen ihres Bewusstseins unbestrittener Herrschaft durch viele Jahrhunderte. Hinsichtlich ihres Grundsatzes: „Philosophia est ancilla theologiae" plädirt er auf mildernde Umstände, u. lobt u. empfiehlt die syllogistische Form ihrer philosophischen Debatte. — **J. H. Hyslop, On Wundt's theory of psychic Synthesis in vision p. 499—526.** Eine theils anerkennende, theils berichtigende Kritik der „synthetischen Theorie" Wundt's im Gebiete der Gesichtswahrnehmungen. Nach Wundt kömmt Raumauffassung durch die Verschmelzung der Netzhautbilder mit dem gleichzeitigen Innervationsgefühl der Augenmuskel zu Stande (Vgl. Philos. Jahrbuch I, 250). Verf. tadelt, dass die Raumauffassung bei Wundt durch unräumliche Elemente erklärt werde. — **A. Bain, Definition and demarcation of the subject- sciences p. 527—548.** Wie lassen sich die Geisteswissenschaften am besten abgrenzen u. eintheilen, ohne ineinander zu fliessen? Unter eingehender Erörterung und Begründung schlägt Vf. als Eintheilung vor: Psychologie, Logik, Ethik u. Methaphysik (Ontologie). — **S. W. Dyde, A basis for Ethics p. 549—578.**

B. Philosophische Aufsätze aus Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] La scienza italiana. Periodico di Filosofia, Medicina e scienze naturali publicato dall' Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino. Bologna. Anno XIII. Vol. I (Heft 1—6); Vol. II. (Heft 1—5) 1888.

Galassi, Sull'origine dell'anima umana I. pag. 50, 124, 205, 3[e]5. Lichtvolle Untersuchungen in Briefform über den Ursprung der Menschenseele u. Widerlegung der falschen Systeme des Traducianismus. Emanatianismus u. der generatio spontanea. Der Creatianismus, wonach die menschliche Seele von Gott unmittelbar erschaffen u. in den lebensfähigen Fötus eingesenkt wird, ist allein haltbar. Was lehrte Rosmini in dieser Frage? Nach ihm wird die Menschenseele nach ihrer sensitiven Seite von den Eltern erzeugt, nach ihrer intellectiven Seite aber zur vernünftigen Seele constituirt durch Intuition der ihr sich offenbarenden „Idee des Seins" (essere ideale). Will Rosmini die Einheit der Seele nicht zerreissen, so muss er die ganze Menschenseele in letzter Instanz auf die elterliche Zeugung als Ursprung zurückführen. Er ist also Traducianer. — **Liverani, Dei principi supremi da applicarsi alle scienze naturali I. p. 97—123.** Eine auf Beobachtung u. Vernunft gegründete Naturforschung führt zum Ergebniss: 1) Jeder Körper ist zusammengesetzt aus zwei Wesensprincipien: Urstoff u. substantialer Form; 2) die Kräfte anorganischer Körper sind nicht blosse Bewegungen, sondern den Körpern inhärirende active Qualitäten; 3) der Wesensunterschied zwischen lebenden u. leblosen Körpern gründet nicht lediglich darin, dass diese absolut träge, jene von Innen thätig sind, sondern darin, dass die leblosen Körper ausschliesslich auf fremde Körper, die lebenden aber auf sich selbst wirken können; 4) die modernen Lehren der (theoretischen) Physik u. Chemie sind mehr oder weniger willkürlich ersonnene Hypothesen. — **Guermonprez, L'ipnotismo e la suggestione I. p. 165, 245; II. p. 18, 110, 193.** Sorgfältige Beschreibung des hypnotischen Schlafes in seinen verschiedenen Stadien (Katalepsie, Lethargie, Somnambulismus). — **Vespignani, Il Rosminianismo e la forma sostanziale umana I. p. 306—316.** Aus der Seelenlehre Rosmini's folgt die Leugnung des wichtigen Satzes, dass die vernünftige Seele unmittelbar u. durch sich selbst Wesensform des Leibes sei. — **Montagnani, Rosmini, S. Tommaso e la logica II. p. 254, p. 353.** Erörterung der vom hl. Officium verurtheilten 40 Sätze Rosmini's, an der Hand der Logik in Briefform.

2] Historisch-politische Blätter. München. Bd. CII. 1888.

Costa-Rossetti, Ueber die Staatslehre in Dr. Stöckl's Lehrbuch der Philosophie S. 201—210. Die Lehre Stöckl's vom bloss mittelbar göttlichen Rechte der Fürstengewalt ist unter Berufung auf die Encyclica vom 29. Juni 1881 beanstandet worden. Mit Unrecht; denn diese Lehre ist von der ganzen christlichen Vorzeit festgehalten, die entgegenstehende vom unmittelbar göttlichen Rechte aber von Ludwig dem Bayern u. Jakob I. von England erfunden, nur von Gallikanern u. Protestanten vertheidigt, u. in neuere katholische Werke erst durch unvorsichtige Benützung Hallers eingeschmuggelt worden. Die Encyclica Leo's XIII. ist also nicht gegen die scholastische Staatslehre, sondern gegen die falschen Theorien Rousseau's u. A. gerichtet, wie aus Zweck und Context derselben deutlich hervorgeht.

Miscellen und Nachrichten.

Eine logische Maschine ist, wenn man darunter nur keine „Denkmaschine“ versteht, am Ende kein grösseres Wunder, als eine Additions-, Multiplications- oder Divisionsmaschine, wie deren in alter und neuer Zeit mit wechselndem Erfolg hergestellt worden sind. Im wirthschaftlichen und industriellen Leben hat jetzt zwar das Fabrikwesen derart über das Handwerk und die freigestaltende Kunstthätigkeit die Oberhand gewonnen, dass man mit Fug sagen kann: „Der Mensch ist zur Maschine und die Maschine zum Menschen geworden.“ Allein die Unersetzlichkeit des Denkgeistes durch eine an seiner Statt arbeitende Maschine bleibt so lange unangetastet, als das Denken selbst nicht maschinenmässig besorgt werden kann. Letzteres kann aber schon aus dem Grunde niemals eintreten, weil jede Maschine, sie sei welcher Art auch immer, stets aus dem Geiste geboren wird, und nicht umgekehrt. Das Princip einer logischen Maschine beruht auf der Möglichkeit der Combination und Variation mehrerer gegebener Elemente (Begriffe) zu neuen nicht gegebenen Combinationen, ist also unter diesem Gesichtspunkte vom Princip einer arithmetischen oder algebraischen Maschine nicht wesentlich verschieden. Urtheile können algebraisch als Gleichungen, Syllogismen als Ternionen von Gleichungen gefasst werden, womit ohne Weiteres die Anwendbarkeit maschinenmässiger Hantierung auf logischem, beziehungsweise syllogistischem Felde gegeben ist; nur dass man dann die Prämissen nicht in Sätzen mit individuell bestimmtem Inhalt, sondern in algebraischen Zeichen oder auch in Gestalt jener allgemeinen Symbole auf die Maschine zu bringen hat, deren Ensemble Mitchell die „Algebra der Logik“ genannt hat. Bis jetzt sind zwei solcher logischer Apparate construirt worden: einer von Jevons, ein anderer von Marquand. Der letztere arbeitet sicherer und einfacher, wie ersterer, und verdient darum den Vorzug. „Um (mit der Marquand'schen Maschine) einen einfachen Syllogismus hervorzuarbeiten“, bemerkt C. S. Peirce (Cf. the American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Vol. I. p. 167. Baltimore 1887), „sind nur zwei Tastenanschläge erforderlich, wobei jedesmal zwei Tasten zusammen niedergedrückt werden. Eine Kordel muss ebenfalls jedesmal angezogen werden, um die Behauptung zu actualisiren, welche

der Tastenanschlag bloss formulirt . . . . . Die Hervorbringung des Syllogismus mit Hülfe des Jevons'schen Apparats macht hingegen zehn Bewegungen hintereinander nöthig, woran die verhältnissmässig plumpe Art, in welcher das Problem aufgefasst wurde, Schuld trägt."

Mehr als eine geistreiche Spielerei vermögen wir in den logischen Apparaten natürlich nicht zu erblicken: ihre Unvollkommenheiten springen ja auf den ersten Blick in die Augen. Aller Originalität und Freiheit in der Bewegungsform und Bewegungsrichtung baar, wie sie das von beengenden Fesseln freie, seinem eigenen Laufe überlassene Denken auszeichnen — man denke nur an das Epichirem, an das Dilemma, an den Aristotelischen oder Goklenischen Sorites — erscheinen diese Apparate schon von Haus aus darum nutzlos und überflüssig, weil der Maschinist die Prämissen selber stellen muss und die Maschine nur die Schlussfolgerungen zieht. Braucht denn der Verstand, wenn schon im Besitze zweier Prämissen, erst eine Maschine zu befragen, um den Schlusssatz zu erhalten? Multiplications- oder Divisionsmaschinen können dem Mathematiker unter Umständen, namentlich wenn es sich um zeitraubende langwierige Rechnungen handelt, von wesentlichem Nutzen sein; in solchem Falle mögen die Vortheile sogar, ohne dass wir Widerspruch dagegen erheben wollen, mit dem Nutzen unserer Logarithmentafeln verglichen werden. Indessen das Schlussfolgern ist eine so natürliche, so einfache, so leichte Sache, dass ein logischer Apparat die Arbeit eher erschwert, als erleichtert. Könnten aber auch diese immanenten Schwierigkeiten mit der Zeit behoben und die logischen Apparate, nicht ganz ohne Aussicht auf einen voraussichtlichen Nutzen in der Abkürzung unserer Denkprocesse, wesentlich verbessert werden: so müsste doch jeder aufrichtige Freund gedankenfrischer Originalität jedweden derartigen Fortschritt aus dem einfachen Grunde beklagen, weil die unserem Zeitalter theils angeborene, theils angezüchtete Denkfaulheit ohnehin eher im Wachsen als im Abnehmen begriffen ist. P.

Ein neuer Urstoff. W. Crookes[1]) glaubt den Nachweis geliefert zu haben, dass das Yttrium, welches bisher als einfaches chemisches Element galt, in Wirklichkeit zusammengesetzt sei. Ob „der chemisch sondernde Dämon", das Fractionirungsverfahren, wirklich diesen Beweis erbracht hat, mögen die Chemiker entscheiden; jedenfalls stand die Einfachheit jenes Elementes nicht so fest, da die Seltenheit der Ytererden die Eigenschaften des Yttriums nicht exact feststellen liess. Was uns interessirt, sind die Folgerungen, welche Crookes über das Wesen der Elemente daraus zieht. Entweder ist das Yttrium nach jenen Experimenten als eine Mischung von mindestens neun Stoffen anzusehen, oder was

[1]) Die Genesis der Elemente, von W. Crookes. Uebersetzt von Delisle. Braunschweig 1888

näher liegt, unsere Begriffe von einem chemischen Element müssen erweitert werden. „Was der berühmte Stein von Rosette für die Ausleger von ägyptischen Inschriften gewesen ist", das war für Crookes eine Probe der Erde Yα von Marignac. Was vom Yttrium nachgewiesen ist, welches bisher vollkommen allen Anforderungen an ein Element entsprochen, muss consequent von allen s. g. Elementen behauptet werden. Die Atome der Elemente bestehen darnach aus Gruppen, die sich in ihren inneren Bewegungszuständen, wahrscheinlich auch durch ihre Gewichte unterscheiden. Die Eigenschaften der Elemente sind Resultanten aus ähnlichen, aber immerhin verschiedenen Eigenschaften von elementaren Componenten. Es liegt somit allen Elementen ein gemeinsamer Urstoff, die Protyle, zu Grunde, aus dem sie sich erst nach und nach gebildet haben. Dieser Urstoff wird als ein Feuernebel in ultragasförmigem Zustande gedacht. Dieser Nebel verdichtete sich durch einen der Abkühlung analogen Process von wahrscheinlich innerer Natur, und erst so entstanden Atome, Materie in unserem Sinne. Zunächst bildeten sich die Elemente von niedrigstem Atomgewicht, eine Zeit lang war der Wasserstoff die einzige Materie, bis endlich das Lithium auftrat. Durch eine fortschreitende Polymerisation entstanden alle Elemente in der Reihenfolge, wie ihre Atomgewichte zunehmen, zuletzt das Uran. Wenn die Verdichtung langsam vor sich gehen konnte, entstanden scharf charakterisirte, weil vollkommen entwickelte Elemente: erfolgte die Abkühlung rasch und unregelmässig, so entstanden Stoffe, die fast unmerklich in ihren Eigenschaften ineinander übergehen, wie Eisen, Kobalt und Nickel, die beiden Triaden der Platinmetalle, und namentlich die Gruppen der seltenen Erden, wozu das Yttrium gehört.

Sehen wir hierin schon eine Ausdehnung der Entwickelungslehre auf die chemischen Stoffe, so tritt der Darwinistische Gedanke noch deutlicher bei der Erklärung des periodischen Gesetzes der Atomgewichte zu Tage. Neben der Abkühlung der Urmaterie, ihrer Verdichtung und Erzeugung immer schwererer Elemente, war noch eine andere Kraft, eine Art Elektricität, in periodischer Wiederkehr thätig. Durch das Zusammenwirken beider Kräfte erklärt sich der „Atavismus der Elemente", kraft dessen die Eigenschaften der leichteren Stoffe bei den schwereren in periodischen Gruppen immer wiederkehren.

Diese neue Hypothese ist zwar den Bedenken, welche gegen eine ähnliche Aufstellung von Prout sich erhoben, dem der Wasserstoff als Urstoff galt, nicht ausgesetzt. Denn sie kommt mit dem thatsächlichen Atomgewichte nicht in Conflict, da ihr Urstoff gar kein Atomgewicht besitzt.

Aber die Verallgemeinerung der Schlüsse von dem Yttrium auf alle Elemente ist darum zu kühn, weil viele Elemente genau charakterisirte Eigenschaften besitzen, was vom Yttrium nicht gesagt werden kann.

Die seltenen Erden lassen eine so genaue Bestimmung ihrer Componenten nicht zu, und schon der Umstand, dass das Atomgewicht des Yttriums so verschieden im Laufe der Zeit bestimmt worden ist, zeigt, dass wir es hier nicht mit einem genau erforschten Elemente zu thun haben. Und so dürfte auch dieser Versuch von Crookes nicht mehr als eine geistreiche Hypothese sein. G.

Kant in Frankreich. — A. Gazier veröffentlicht in der „Revue philosophique" (1888 Tom. II. p. 56 suiv.) mehrere unedirte Briefe des Elsässers Müller aus dem Jahre 1794, sowie solche des Theologen Blessig aus den Jahren 1796 und 1810, aus denen hervorgeht, dass die Franzosen trotz der Schrecken der Revolution noch zu Lebzeiten Kants († 1804) ernstlich bemüht waren, mit der „Kritik der reinen Vernunft" sich vertraut zu machen, ja bestimmte Stellung zu ihr zu nehmen. Bisher war man der Ansicht, dass Kant sehr viel später bei den Franzosen Eingang gefunden habe. Gegenwärtig ist der Kantianismus in Frankreich vertreten durch mehrere bedeutende Psychologen und Physiologen aus der Schule von Helmholtz, sowie durch den Philosophen Renouvier, den Herausgeber der „Philosophie critique." —

Die katholische Universität in Washington that am 24. Mai 1888 durch die feierliche Grundsteinlegung, die der Cardinal Gibbons in Anwesenheit von vier Erzbischöfen, einundzwanzig Bischöfen, unzähligen Geistlichen und Laien sowie des Präsidenten der Republik Cleveland, vornahm, ihren ersten Schritt zum Leben. Die Festrede, die in ihrer Art als ein Cabinetstück academischer Beredsamkeit bezeichnet werden kann (s. den Wortlaut in „The Catholic Review", June 2. New-York 1888) hielt der Bischof John Lancaster Spalding von Peoria. Die Universität wird aus sieben verschiedenen Gebäuden bestehen; zunächst ist dasjenige für die theologische Facultät mit einem Kostenanschlag von 200,000 Doll. in Angriff genommen worden. Fräulein Caldwell, die hochherzige Spenderin von 300,000 Doll., ward bei der grossartigen Feierlichkeit als die „Gründerin der ersten katholischen Universität Nordamerika's" sowohl durch eine Anrede des Bischofs Keane, Rectors der Universität, als auch durch eine goldene Medaille des Papstes Leo XIII besonders ausgezeichnet. Möge die neue Anstalt, welcher auch die letzte Generalversammlung der deutschen Katholiken in Freiburg am 5. September 1888 in einem besonderen Antrag (Vgl. Verhandlungen etc. S. 215. S. 353 f. Freiburg 1888) ihre besondere Sympathiebezeugung entgegenbrachte, in Bälde zum Mittelpunkt eines eifrigen wissenschaftlichen Strebens in den vereinigten Staaten heranblühen und zugleich ein heilsames Gegengewicht gegen den jenseits des Oceans besonders in Blüthe stehenden, alles geistige Leben überwuchernden Krämergeist schaffen, den man bei uns zu Lande so treffend als „Amerikanismus" bezeichnet hat! —

Nekrologe.

Am 31. März 1888 starb zu Menton, erst 33 Jahre alt, der französische Philosoph M. Guyau. Verfasser mehrerer Werke aus dem Gebiete der Ethik und Religionsphilosophie. Wir erwähnen folgende: „La morale d'Epicure" (1878); dann „La morale anglaise contemporaine" (1879); ferner: „L'esquisse d'une morale sans obligation ni sanction" (1885); endlich: „L'irreligion de l'avenir" (1887). Der Standpunkt Guyau's war ungläubig, um nicht zu sagen nihilistisch. Er schwärmte für eine autonome, oder wie er sich ausdrückt, „anomistische Moral" ohne Gott, Gesetz und Sanction, stellte als Zukunftsreligion die hereinbrechende Religionslosigkeit der civilisirten Völker hin, und sprach sich dahin aus, dass man „an die Stelle des Gottesreiches das Reich der Menschheit setzen" müsse, an Statt der Divinität die Humanität. Wer denkt hier nicht an die „Religion" des Comte'schen Positivismus! „Diis extinctis Deoque successit humanitas".

Am 22. Mai 1888 verschied im besten Mannesalter der bekannte Philosoph Gustav Teichmüller, Professor an der Universität in Dorpat. In Deutschland, Frankreich und Italien als tüchtiger Forscher in der Geschichte der griechichen Philosophie geschätzt (Studien zur Geschichte der Begriffe. Berlin 1874; Neue Studien zur Geschichte der Begriffe, Gotha 1876—79; Geschichte des Begriffs der Parusie, Halle 1873), gehörte er als Philosoph keiner bestimmten Richtung an, stand aber Lotze näher wie jedem Anderen. Seine Denkrichtung war eine idealistische, wie sein Werk beweist: „Die wirkliche und die scheinbare Welt: Neue Grundlegung der Metaphysik" (Breslau 1882). Ausserdem schrieb er: „Ueber die Unsterblichkeit der Seele." 2. Aufl. Leipzig 1879; „Darwinismus und Philosophie." Dorpat 1877; „Ueber das Wesen der Liebe." Leipzig 1879. Sein letztes Werk war eine „Religionsphilosophie" (1886).

Am 25. Juli 1888 starb zu Berlin der verdiente Philolog und Schulmann Hermann Bonitz, geboren am 29. Juli 1814 in Langensalza, 1849 Professor an der Universität Wien, 1867 Gymnasial-Director in Berlin und seit 1875 Decernent im preussischen Cultusministerium für das evangelische Gymnasialwesen. Seine Hauptwerke sind: eine kritische Ausgabe der Aristotelischen Metaphysik in zwei Bänden (Bonn 1848—49), dazu „Observationes criticae in Aristotelis libros methaphysicos" (Berol. 1842); dann: „Alexandri Aphrodisiensis Comment. in libros methaphysicos Aristotelis" (Berol. 1847); ferner: „Ueber die Kategorien des Aristoteles" (Wien 1853); „Aristotelische Studien" (daselbst 2. Aufl. 1875); „Index Aristotelicus" (Berol. 1870), endlich: „Platonische Studien" (2. Aufl. Berlin 1875). Seine Stärke lag in der Textkritik.

Im September des laufenden Jahres verschied zu Oberstorf im Allgäu der bekannte Philosoph Carl von Prantl, geb. am 28. Jan. 1828 zu Landsberg am Lech, seit 1859 Professor der Philosophie an der Universität München. Seinen Ruf begründete er durch seine grosse „Geschichte der Logik im Abendlande" in vier Bänden (Leipzig 1855—1870), deren zweite Auflage eben zu erscheinen begann, als ihn der Tod überraschte. Gegenüber der Scholastik nahm Prantl einen bis an offene Ungerechtigkeit streifenden feindseligen Standpunkt ein, der sich in Ausdrücken wie: „unnützer Wust" (Bd. IV. S. III f.), „von fremdem Fette zehren", „gedankenlose Auctoritätssucht", mit der z. B. „Albertus Magnus und Thomas von Aquin schwachköpfig die verschiedenartigsten Stücke des fremden Gutes zusammenraffen" (Bd. III. S. 2.) u. dgl. Luft zu machen wusste. Weniger bedeutend sind seine Schriften: „Uebersicht der griechisch-römischen Philosophie" (Stuttgart 1863, 2. Aufl.) und: „Die geschichtlichen Vorstufen der neueren Rechtsphilosophie" (München 1858). Die Universität München hat an v. Prantl zweifelsohne eine glänzende Grösse und eine tüchtige Kraft verloren.

B
3
P75
Bd.1

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY